A 532370

Digitized by Google

BOOK BINDERY
Ann Arbor, Mich.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Digitized by Google

B
793
.F53
186

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

G S Morris

Geschichte der neuern Philosophie

von

61170

Kuno Fischer.

(IV.)

Vierter Band.

Kant's System der reinen Vernunft
auf Grund der Vernunftkritik.

Zweite rev. Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1869.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Capitel.

Seite

Aufgabe der metaphysischen Naturlehre. Die Körperwelt. Begriff der Bewegung. Größe der Bewegung. Phoronomie 3

Die reine Naturwissenschaft 3

1. Mathematische und philosophische Naturlehre 3

2. Seelenlehre und Körperlehre 6

3. Die metaphysische Körperlehre. Materie und Bewegung 8

Der wahre Begriff der Bewegung. Bewegung und Ruhe als räumliche Relation 11

Das Problem der Phoronomie 15

1. Relativer und absoluter Raum 15

2. Die Construction der Bewegungsgröße 17

a. Die zusammengesetzte Bewegung als Summe . . 20

b. Die zusammengesetzte Bewegung als Differenz . . 21

c. Die zusammengesetzte Bewegung als Diagonale . 22

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Seite

Der Begriff der Materie und deren Kräfte.

Dynamik 24
Die Materie als Urſache der Bewegung 24
1. Die Materie als Raumerfüllung 24
2. Die Raumerfüllung als Kraft 25
3. Die Kraft der Materie als Repulſion 27
a. Urſprüngliche Elaſticität 27
b. Relative Undurchdringlichkeit 27
Die Materie als Subſtanz der Bewegung 29
1. Die materiellen Theile 29
2. Die unendliche Theilbarkeit der Materie 30
Die beiden Grundkräfte der Materie 32
1. Attraction 32
2. Repulſion und Attraction 33
a. Repulſion als erſte Kraft. Berührung und Ferne 34
b. Attraction als Wirkung in die Ferne 35
c. Flächenkraft und durchdringende Kraft 37
3. Geſetz der Attraction (Gravitation) 38
a. Verhältniß der Maſſen und Entfernungen . . . 38
b. Quadrat und Würfel der Entfernungen 40
Die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materien 41
1. Figur und Volumen 41
2. Zuſammenhang oder Cohärenz 42
3. Flüſſige und feſte Materien 43
4. Die Natur der flüſſigen Materie. Hydrodynamik . . 44
5. Elaſticität als expanſive und attractive 45
6. Mechaniſche und chemiſche Veränderung 46
7. Mechaniſche und dynamiſche Naturphiloſophie 48

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Seite

Die Mittheilung der Bewegung. Mechanik . 50
Das Gesetz der Selbständigkeit. Die Materie als Substanz . 53
Das Gesetz der Trägheit 55
1. Die äußere Ursache 55
2. Mechanismus und Hylozoismus. Bewegung und Leben 56
Das Gesetz der Gegenwirkung oder des Antagonismus . . . 58
1. Das Problem 59
2. Lösung des Problems 60
3. Sollicitation und Acceleration 63
4. Der unendlich kleine Widerstand. Kein absolut-harter Körper 65
5. Die Stetigkeit der mechanischen Veränderung 65

Viertes Capitel.

Die Bewegung als Erscheinung. Phänomenologie 67
Die Aufgabe der Phänomenologie 67
1. Die Modalität der Bewegung 67
2. Das alternative, disjunctive, distributive Urtheil . . . 68
Die Lösung der Aufgabe 69
1. Die Möglichkeit der Bewegung. Die gerade Linie . . 69
2. Die Wirklichkeit der Bewegung. Die Curve 71
3. Die Nothwendigkeit der Bewegung 74
Der Raum als Erfahrungsobject 75
1. Der absolute Raum 75
2. Der leere Raum 77
a. Der leere Raum außer der Welt 78
b. Der leere Raum in den Körpern. Dynamische Hypothese 79

Digitized by Google

Seite

c. Der leere Raum zwischen den Körpern. Mechanische Hypothese 80

Fünftes Capitel.

Das Wesen oder Princip der Moralität . . 81

Vernunftkritik und Sittenlehre 81

1. Kant's moralphilosophische Untersuchungen 81

2. Die Grundfrage der Sittenlehre 84

Das Moralprincip 85

1. Der moralische Sinn 85

2. Das Gute und der Wille. Wille und Pflicht . . . 88

3. Pflicht und Neigung 91

4. Pflicht (Gesetz) und Maxime 93

Uebergang zur Moralphilosophie 94

Sechstes Capitel.

Metaphysische Begründung der Sittenlehre. Das Sittengesetz und die Autonomie . . 97

Standpunkt der Sittenlehre 97

1. Der empirische Standpunkt 97

2. Der metaphysische Standpunkt 99

Das Sittengesetz als Princip des Willens 101

1. Das Gebot (Imperativ) 101

2. Die bedingten Gebote. (Geschicklichkeit und Klugheit) . 103

3. Das unbedingte Gebot (kategorischer Imperativ) . . 105

4. Das Sittengesetz als formales Willensprincip . . . 107

5. Das Sittengesetz als Endzweck. Die Person und deren Würde 108

Das Sittengesetz als Autonomie des Willens 112

1. Heteronomie und Autonomie 112

Digitized by Google

Seite

2. Das kritische und dogmatische Moralprincip 115
3. Das Sittengesetz als Freiheit. Uebergang zur praktischen Vernunft 117

Siebentes Capitel.

Das Problem der Freiheit 121
Der Begriff der Freiheit 122
1. Unerkennbarkeit 122
2. Freiheit und Zeit 123
3. Die Freiheit als intelligible Ursache 126
4. Gott und Freiheit 127
Lösung des Problems 128
1. Der intelligible Charakter 128
2. Der intelligible und empirische Charakter 131
3. Nothwendigkeit und Freiheit. Das Gewissen als Beweisgrund 133
4. Das moralische und psychologische Problem 135
Die Realität der Freiheit 136

Achtes Capitel.

Die Freiheit als praktische Vernunft oder Wille 140
Analyse des Willens 140
1. Der empirische und reine Wille 140
2. Glückseligkeit und Sittlichkeit 144
3. Legalität und Moralität 148
Das Sittengesetz als Triebfeder 149
1. Das moralische Gefühl 149
2. Der Rigorismus der Pflicht. Kant und Schiller . . 152
3. Heiligkeit und Tugend 154
4. Tugendstolz und Tugenddemuth. Unächte und ächte Moral 155

Digitized by Google

Neuntes Capitel.

Seite

Begriff des höchsten Gutes. Antinomie und Lösung. Primat der praktischen Vernunft und deren Postulate 159

Der Begriff des höchsten Gutes 160

1. Tugend und Glückseligkeit 160

2. Antinomie der praktischen Vernunft 162

3. Auflösung der Antinomie 165

Die Postulate der praktischen Vernunft 168

1. Unsterblichkeit der Seele 169

2. Dasein Gottes 170

3. Vernunftglaube 171

Methodenlehre. Die sittliche Erziehung 174

Sinnenwelt und Sittengesetz 177

Zehntes Capitel.

Der Rechtsbegriff. Privatrechtslehre. . . 179

Der Rechtsbegriff 179

1. Rechts- und Tugendpflichten 179

2. Positive und rationale Rechtslehre 181

3. Recht und Zwang. Enges und weites Recht . . . 182

4. Privates und öffentliches Recht. Ursprüngliche und erworbene Rechte 185

Das Privatrecht 187

1. Das Recht als intelligibler Besitz 187

2. Die Erwerbungsart des Rechts. Dingliches und persönliches Recht 189

3. Das persönliche Recht. Der Vertrag 191

4. Das dinglich-persönliche Recht. Ehe und Familie . . 194

Digitized by Google

Elftes Capitel.

Seite
Staatsrechtslehre 199
Das öffentliche Recht 199
1. Die Staatsgewalten 200
2. Die Staatsformen. Der Staatsvertrag als Idee . . 202
3. Die Trennung der Staatsgewalten 204
4. Preußen, Amerika, England 206
5. Beurtheilung der franzöſiſchen Revolution 208
6. Die Frage des Revolutionsrechts 210
7. Umfang und Grenze des Staatsrechts 214
Das Strafrecht 217
1. Verbrechen und Strafe 217
2. Wiedervergeltung und Begnadigung. (Todesſtrafe) . . 218
3. Kant und A. Feuerbach. (Abſchreckungstheorie.) . . 222

Zwölftes Capitel.

Völker- und Weltbürgerrecht 224
Aufgabe des Völkerrechts 224
1. Völkerbund 224
2. Der natürliche Rechtszuſtand der Völker. Krieg und Frieden 225
Der ewige Friede 228
1. Das Problem 228
2. Die negativen Bedingungen 230
3. Die poſitiven Bedingungen 234
4. Der ewige Friede als menſchlicher Naturzweck . . . 237
5. Das Recht der Philoſophen im Staate. Kant und Plato 239

Digitized by Google

Dreizehntes Capitel.

Seite
Tugendlehre. Pflichten gegen sich selbst . . 241
Begriff der Tugendpflicht 241
1. Rechts- und Tugendpflicht 241
2. Unterschied der Tugendpflichten 242
3. Das Gegentheil der Tugend. Kant und Aristoteles . 245
4. Die moralische Gesundheit 247
5. Die moralische Selbstprüfung 249
6. Das Gewissen 250
7. Pflichten gegen Gott 252
8. Grenze des Pflichtbegriffs 254
Pflichten gegen sich selbst. Unterlassungspflichten 255
1. Physische Selbsterhaltung. (Selbstmord) 255
2. Moralische Selbsterhaltung. (Lüge, Geiz, Kriecherei.) . 258

Vierzehntes Capitel.

Die Pflichten gegen andere Menschen. Erziehungslehre 261
Pflichten der Liebe und Achtung 261
1. Die praktische Liebe 263
a. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit 263
b. Wohlwollen und Neid 265
c. Mitgefühl und Schadenfreude. (Mitleid) . . . 266
2. Die sittliche Achtung. Charakteristik des Hochmuths . 270
3. Die geselligen Tugenden. Charakteristik der Freundschaft 273
Methodenlehre 277
1. Der Unterricht 277
2. Die Uebung. (Die moralische Zucht.) 279
Erziehungslehre 280

Digitized by Google

Seite

1. Erziehungsreform. Rosseau und Basedow 280
2. Erziehungszweige 283
3. Erziehungsart 284

Funfzehntes Capitel.

Theorie und Praxis. Moral und Politik. Der Fortschritt der Menschheit 289

Theorie und Praxis 289

1. Die Theorie als Regel zur Praxis 292
2. Die philosophische Theorie als Sittenlehre 293
3. Ideen und Interessen 294
   a. Die unpraktische Theorie in der Moral . . . 296
   b. Die unpraktische Theorie in der Politik . . . 296
   c. Die unpraktische Theorie in der Kosmopolitik . . 298

Moral und Politik 300

1. Gegensatz und Einheit 300
2. Die Staatskunst der politischen Moral 302
3. Die Staatsweisheit der moralischen Politik 304

Sechszehntes Capitel.

Die Naturgeschichte der Menschheit 307

Menschengattung und Racen 309

1. Problem der Menschenracen 309
2. Begriff der Race 311
3. Erklärung des Racenunterschiedes 313

Teleologische Erklärung. Kant und Georg Forster 317

Siebzehntes Capitel.

Die Freiheitsgeschichte der Menschheit. Geschichtsphilosophie 321

Digitized by Google

Seite

Die weltgeschichtlichen Grenzpunkte 321

1. Der Anfang 321

2. Der Zielpunkt. Endzweck der Geschichte 325

Das gegenwärtige Zeitalter. Die Aufklärung 332

1. Die Aufklärerei 332

2. Die ächte Aufklärung 335

Kant's Kritik der herder'schen Geschichtsphilosophie 340

1. Das herdersche Stufenreich 343

2. Die falschen Hypothesen. (Kant und Moscati) . . . 343

3. Die falschen Analogien 345

4. Das Stufenreich der Dinge und die menschliche Freiheit. (Kant und Schulz) 349

Digitized by Google

Zweites Buch. I Abschnitt.

Religionslehre.

Der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Capitel.

Seite

Vernunftbedürfniß und Vernunftglaube. Das Problem der Theodicee. Das Weltende . 355

Verstandesmetaphysik und Glaubensphilosophie. Kant's Verhältniß zu Mendelssohn und Schlosser 357

1. Das Vernunftbedürfniß. Der orientirende Gesichtspunkt 359

2. Der Vernunftglaube 363

3. Die intellectuelle Anschauung und die modernen Platoniker. Der vornehme Ton und der ewige Friede in der Philosophie 365

Die Theodicee in der Philosophie 370

1. Das Problem 370

2. Die moralische Weltregierung 373

3. Unmöglichkeit einer doctrinalen Theodicee 374

Das Ende aller Dinge 375

1. Unitarier und Dualisten 376

2. Das natürliche und übernatürliche Ende 377

3. Das widernatürliche Ende 378

Zweites Capitel.

Das radicale Böse in der Menschennatur . 382

Das Gute und Böse unter religiösem Gesichtspunkte . . . 382

1. Das menschliche Erlösungsbedürfniß 382

2. Der Ursprung des Bösen 384

Digitized by Google

Seite

3. Der rigoriſtiſche Standpunkt 388
4. Die menſchlichen Triebfedern und deren Ordnung . . 391
5. Das böſe Herz. (Der Hang zum Nichtguten.) . . . 395
Das radicale Böſe in der menſchlichen Natur 397
1. Die Thatſache der böſen Geſinnung 397
2. Der böſe Wille 399
3. Die Erbſünde 404
4. Das Böſe als Fall 405
Die Erlöſung vom Böſen 406
1. Das Gute als Selbſtbeſſerung 406
2. Das Gute als Wiedergeburt 407
3. Die Erlöſung als Gnadenwirkung. (Parerga) . . . 409

Drittes Capitel.

Der Kampf des guten und böſen Princips . 413
Der Glaube an das Gute 414
1. Das moraliſche Ideal als Sohn Gottes 414
2. Der praktiſche Glaube an den Sohn Gottes 417
3. Die Wiedergeburt als Umwandlung des empiriſchen Charakters 419
4. Das Erlöſungsproblem. Die Hinderniſſe der Erlöſung 424
a. Die mangelhafte That 425
b. Die wankelmüthige Geſinnung 426
c. Die alte Sündenſchuld 427
5. Auflöſung des Problems 429
a. Die erlöſende Strafe 429
b. Das ſtellvertretende Leiden 431
c. Die erlöſende Gnade 432
Der Kampf des Böſen mit dem Guten 434
1. Das Böſe als Fürſt dieſer Welt 434

Digitized by Google

Seite

2. Das legale Gottesreich 435
3. Das moralische Gottesreich. Die Entscheidung des Kampfs 436
Der Erlösungsglaube als Wunderglaube 439
1. Bestimmung des Wunderglaubens 439
2. Kritik des Wunderglaubens 440

Viertes Capitel.

Der Sieg des guten Princips und das Reich Gottes auf Erden 444
Begriff der Kirche 444
1. Der ethische Staat. Wiedergeburt der Gesellschaft . . 444
2. Unsichtbare und sichtbare Kirche 448
3. Vernunft- und Kirchenglaube 450
4. Schriftglaube und Orthodoxie 453
a. Die gelehrte Schrifterklärung 454
b. Die moralische (religiöse) Erklärung 455
c. Der praktische Schriftglaube 457
Kirche und Religion. Gegensatz und Einheit 457
1. Die Antinomie 457
2. Die entgegengesetzten Extreme. Aberglaube und Unglaube 462
3. Die Auflösung der Antinomie 463
Die Religion als Kirche 467
1. Die jüdische Kirche 468
2. Die christliche Kirche 470
3. Katholicismus, Protestantismus, Aufklärung . . . 472
Das Religionsgeheimniß 473
1. Der Begriff des Mysteriums 473
2. Das Mysterium der Weltregierung. (Die Trinität.) . 475
3. Das Mysterium der Berufung, Genugthuung und Erwählung 476

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Seite

Offenbarungs- und Vernunftglaube. Dienst und Afterdienst Gottes 479

Geoffenbarte und natürliche Religion 479

1. Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus . 479

2. Die Offenbarung als Religionsmittel 481

3. Die Offenbarung als Religionsgrund. Der Glaube als Gehorsam. Kleriker und Laien 483

Der Afterdienst Gottes 485

1. Der Religionswahn 485

2. Rechtfertigung durch den Cultus 486

3. Fetischdienst und Pfaffenthum 488

4. Die Wahrhaftigkeit des Glaubens und deren Gegentheil. Fanatismus und Heuchelei 490

Der wahre Gottesdienst. 496

Summe der kantischen Religionslehre. Kant und Lessing . . 499

Sechstes Capitel.

Satzung und Kritik. Positive und rationale Wissenschaften. Der Streit der Facultäten 504

Wissenschaft und Staat 504

1. Positive und rationale Wissenschaft 504

2. Die Rangordnung der Facultäten 506

3. Der gesetzwidrige Streit 511

4. Der gesetzmäßige Streit 512

Der Streit der philosophischen und theologischen Facultät . . 516

1. Verhältniß zur Bibel 516

2. Kirchensecten und Religionssecten. (Mystik.) Der Pietismus (Spener und Zinzendorf) 518

Der Streit der philosophischen und juristischen Facultät . . 525

Digitized by Google

Seite

1. Die Streitfrage 525
2. Die Entscheidung der Streitfrage 527

Der Streit der philosophischen und medicinischen Facultät . . 531

1. Die Vernunft als Heilkraft 531
2. Medicinische Vernunftlehren 536

Zweites Buch. II. Abschnitt.

Kritik der Urtheilskraft. Aesthetik und Teleologie.

Erstes Capitel.

Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit und die reflectirende Urtheilskraft . . . 539

Vereinigung der Natur und Freiheit 539

1. Gegensatz beider 539
2. Unterordnung der Natur unter die Freiheit 540
3. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit. (Die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur) 541
4. Die kritische Aufgabe 546

Die natürliche Zweckmäßigkeit als Reflexionsprincip . . . 548

1. Das teleologische und ästhetische Urtheil 548
2. Gefühl der Lust oder Unlust 550

Zweites Capitel.

Die Analytik des Schönen 553

Die kritische Grundfrage 553

Das ästhetische Urtheil 555

1. Das uninteressirte Wohlgefallen 555
2. Das allgemeine Wohlgefallen 561

Digitized by Google

Seite
3. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit 568
4. Die äſthetiſche Nothwendigkeit 572

Drittes Capitel.

Die Analytik des Erhabenen 574
Die Thatſache des Erhabenen 574
1. Das Schöne und Erhabene 574
2. Das mathematiſch und dynamiſch Erhabene. Das Große und das Gewaltige 575
3. Die logiſche und äſthetiſche Größenſchätzung 577
4. Widerſtreit und Harmonie zwiſchen Einbildungskraft und Vernunft 579
Die Erklärung des Erhabenen 582
1. Das erhabene Subject 582
2. Die Subreption 585
3. Das erhabene Object 586

Viertes Capitel.

Freie und anhängende Schönheit. Ideal, Kunſt, Genie. Deduction und Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft 589
Natur und Kunſt 589
1. Die freie Schönheit 589
2. Die anhängende Schönheit 593
3. Das Ideal. Die äſthetiſche Normalidee 594
4. Die ſchöne Kunſt. Der Begriff der Kunſt 596
a. Eintheilung der Künſte 597
b. Werth der Künſte. Die Muſik 599
c. Das Gedankenſpiel. (Das Lächerliche) . . . 602
5. Das Genie. (Kant und Schelling) 604

Digitized by Google

Seite
Deduction der Geſchmacksurtheile 607
1. Beſtimmungsgrund der äſthetiſchen Urtheile 607
2. Die äſthetiſche (erweiterte) Denkweiſe 610
Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft 611
1. Widerſtreit und Löſung 611
2. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit 613

Fünftes Capitel.

Die natürliche Zweckmäßigkeit als objective, materiale, innere: Organiſation und Leben 616
Das teleologiſche Urtheil 616
1. Die objectiv-formale Zweckmäßigkeit 617
2. Die objectiv-materiale Zweckmäßigkeit. Aeußere und innere Zweckmäßigkeit 619
3. Die zweckthätige Cauſalität 623
a. Die Idee des Ganzen als Urſache 624
b. Die Organiſation 624
c. Kunſt- und Naturproduct 625
Die kritiſche Geltung des teleologiſchen Urtheils 626

Sechstes Capitel.

Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft. Mechanismus und Teleologie 631
Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft 631
1. Mechanismus und Teleologie 631
2. Die Auflöſung des Widerſtreits 634
Dogmatiſche Geltung der Teleologie 636
1. Realismus und Idealismus. (Cauſalität und Fatalität. Hylozoismus und Theismus) 636
2. Widerlegung der dogmatiſchen Teleologie 638

Digitized by Google

Seite

Kritiſche Geltung der Teleologie. Der discurſive und intuitive Verſtand 639

Siebentes Capitel.

Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft. Die Teleologie als Naturbetrachtung, als Naturſyſtem, als Theologie 643

Die teleologiſche Naturbetrachtung 643

1. Die urſprüngliche Organiſation der Materie . . . 643

2. Die Urformen. Die Natur als Stufenreich. (Kant und Göthe) 645

3. Der architektoniſche Verſtand. Präſtabilismus . . . 646

4. Die Theorie der Epigeneſis 649

Das teleologiſche Naturſyſtem 651

1. Der Menſch als Endzweck der Natur 651

a. Die menſchliche Glückſeligkeit 654

b. Die menſchliche Geſellſchaft 655

c. Die äſthetiſche Bildung 656

2. Der ſittliche Endzweck 657

Teleologie und Theologie 658

1. Phyſikotheologie und Moraltheologie 658

2. Moraltheologie und Religion 662

Digitized by Google

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Digitized by Google

Erſtes Capitel.

Aufgabe der metaphyſiſchen Naturlehre. Die Körperwelt. Begriff der Bewegung. Größe der Bewegung. Phoronomie.

I.

Die reine Naturwiſſenſchaft.

1. Mathematiſche und philoſophiſche Naturlehre.

Die Kritik der reinen Vernunft hat den ſicheren Grund gelegt, worauf jetzt das Erkenntnißſyſtem der reinen Vernunft errichtet werden ſoll. Sie hat in der Vernunft die Quellen einer doppelten Geſetzgebung entdeckt, die Principien des vernunftgemäßen Erkennens und Handelns; jene beſtimmen den Verſtand in ſeinen Urtheilen, dieſe den Willen in ſeinen Handlungen: die erſten können theoretiſche, die anderen praktiſche Principien genannt werden.

Zugleich hat die Kritik bewieſen, daß ſich das rechtmäßige Verſtandesgebiet auf die Welt der ſinnlichen Erſcheinungen einſchränkt, daß es keine andere wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Dinge giebt, als Mathematik und Erfahrung. Die Objecte der Mathematik ſind uns nicht durch die Sinne gegeben, ſondern durch Conſtruction gemacht oder durch ſelbſtthätige Anſchauung gebildet. So weit uns alſo die Dinge von außen gegeben ſind, iſt keine andere Erkenntniß derſelben möglich als die Erfahrung.

Digitized by Google

Nennen wir den Inbegriff der sinnlichen Erfahrungsobjecte Natur, so beschränkt sich unsere Erkenntniß der Dinge auf die Naturwissenschaft.

Wir müssen die Naturwissenschaft nach ihren Erkenntnißgründen unterscheiden: entweder sind diese durch die Erfahrung, oder sie sind vor aller Erfahrung gegeben; im ersten Falle sind sie empirisch, im anderen transscendental. Die letzteren sind reine oder rationale Principien. Demgemäß unterscheiden wir die reine Naturwissenschaft von der empirischen. Die reine Naturwissenschaft umfaßt alle diejenigen Erkenntnisse, die rücksichtlich der Natur möglich sind durch bloße Vernunft.

Hier ist die Rede nur von der reinen oder rationalen Naturwissenschaft. Was kann von den sinnlichen Erscheinungen erkannt werden durch bloße Vernunft? In allen Fällen sind die sinnlichen Erscheinungen in der Anschauung gegeben. Wenn sie bloß durch Anschauung gegeben sind, d. h. wenn in der Erscheinung nichts enthalten ist, was die Anschauung nicht gegeben oder gemacht hat, wenn mit anderen Worten die Erscheinungen ohne Rest Producte der Anschauung sind, so sind sie vollkommen durch bloße Vernunft erkennbar. Es giebt in solchen Erscheinungen nichts, das nicht die reine Vernunft ganz zu durchdringen vermöchte. Alle Erscheinungen sind ihrer Form nach Producte der Anschauung, denn alle sind in Raum und Zeit. Die mathematischen Größen sind auch ihrem Inhalte nach Producte der Anschauung, denn der Inhalt der Größen ist selbst nur räumlich und zeitlich. Nicht bloß die Erkenntnißweise, auch die Objecte der Mathematik sind a priori; sie ist die einzige, durchgängig reine oder rationale Wissenschaft. Hier ist darum alles vollkommen klar und durchsichtig. Wenn wir daher die Wissenschaft einschränken auf diejenigen Erkenntnisse, die vollkommen

Digitized by Google

rein oder a priori ſind, ſo müſſen wir behaupten, daß die Naturwiſſenſchaft nur ſo weit rein iſt, als ſie mit der Mathematik zuſammenfällt, oder wie ſich Kant ausdrückt: „daß in jeder beſonderen Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt*)."

Nun aber ſind die Naturerſcheinungen nicht bloß mathematiſche Größen. Es iſt etwas in ihnen enthalten, das ſich niemals conſtruiren läßt, nämlich ihre Materie im Unterſchiede von der Form: ihr Daſein ſelbſt, das zwar in unſerer Anſchauung gegeben, aber nicht durch dieſelbe gemacht iſt. Vermöge ihres Daſeins, ihrer von außen gegebenen Exiſtenz, ſind die Naturerſcheinungen nicht bloß Figuren, ſondern Dinge. Den Begriff von einem Daſein können wir nicht conſtruiren, ſondern nur denken oder durch Erfahrung erkennen. Aus dieſem Grunde iſt die reine Naturwiſſenſchaft nicht bloß Mathematik. Es iſt etwas in der Naturerſcheinung, das in die Conſtruction nicht aufgeht, das nicht durch Anſchauung, ſondern durch Begriffe erkannt ſein will. Entweder alſo giebt es überhaupt keine reine Naturwiſſenſchaft, oder dieſe will nicht bloß durch Anſchauung, ſondern durch Begriffe gebildet ſein. Die Erkenntniß durch Begriffe iſt die philoſophiſche im Unterſchied von der mathematiſchen; ſie iſt näher beſtimmt die metaphyſiſche. Reine Naturwiſſenſchaft iſt deßhalb Metaphyſik der Natur. Ihre Frage heißt: was kann von der Natur erkannt werden durch den reinen Verſtand oder durch reine Begriffe?

Die Kritik hat gezeigt, daß es eine Metaphyſik der Natur giebt. Es iſt jetzt die erſte Aufgabe des Syſtems, dieſe Wiſſenſchaft auszubilden und den Inhalt der naturphiloſophiſchen Er-

*) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Vorr. — Geſammtausgb. Bd. VIII. S. 444.

Digitized by Google

kenntniß zu entwickeln. Die Naturphiloſophie iſt gleichſam der eine Flügel in dem Lehrgebäude der reinen Vernunft, deſſen zweiter Flügel die Moralphiloſophie ſein ſoll. In den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" vom Jahre 1786 löſt Kant jene erſte und nächſte Aufgabe ſeines Syſtems.

2. Seelenlehre und Körperlehre.

Doch muß dieſe Aufgabe noch näher begrenzt werden. Wir hatten ſo eben die Naturwiſſenſchaft nach ihren Erkenntnißgründen unterſchieden in die empiriſche und rationale, und die letztere in die mathematiſche und metaphyſiſche. Wir müſſen ſie jetzt auch nach ihren Objecten unterſcheiden. Die Natur im Verſtande der kritiſchen Philoſophie bildet den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte; die Erfahrungsobjecte ſind die äußeren und inneren Erſcheinungen. Die Erkenntniß der äußeren (im Raume gegebenen) Erſcheinungen iſt die Körperlehre oder Phyſik im engeren Sinn, die der inneren (nur in der Zeit gegebenen) Erſcheinungen iſt die Pſychologie. Es iſt ausführlich bewieſen worden, daß es eine rationale Pſychologie (reine Naturwiſſenſchaft der inneren Erſcheinungen) nicht giebt. Alſo bleibt als das einzige Object einer reinen Naturwiſſenſchaft nur die Körperwelt übrig; es kann ſich nur noch um eine metaphyſiſche Körperlehre handeln oder um die Frage: was iſt von der Körperwelt erkennbar durch bloße Begriffe?

Reine Mathematik kann die Naturwiſſenſchaft niemals ſein, und in keinem ihrer Gebiete. Denn es giebt kein Object der naturwiſſenſchaftlichen Erfahrung, kein empiriſches Object, das bloß durch Conſtruction beſteht, das nichts iſt als ein Product der Vernunftanſchauung, deſſen Daſein die Vernunft ſelbſt hervorbringt. Aber die verſchiedenen Gebiete der Naturwiſſenſchaft

Digitized by Google

können der Mathematik näher oder ferner liegen, die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft findet in dem einen Gebiete einen größeren Spielraum als in dem anderen. Und hier gilt der schon erklärte Satz: je mehr Mathematik in einem Gebiete der Naturlehre anzutreffen ist, um so mehr liegt dieses Gebiet innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft; je weniger dagegen die Mathematik in einem naturwissenschaftlichen Gebiete einheimisch geworden ist oder jemals einheimisch werden kann, um so mehr ist die Naturwissenschaft in diesem Theile unsichere Empirie und bloße Experimentallehre. So ist die Chemie um so wissenschaftlicher geworden, je mehr die mathematische Einsicht in ihr zugenommen hat. Als Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb, war die Chemie von der Mathematik noch wenig durchdrungen. Er durfte sie als ein Beispiel der bloßen Empirie und Experimentallehre anführen. Wo aber die räumliche Anschauung überhaupt aufhört, da findet begreiflicherweise die Mathematik auch die geringste Anwendung; darum ist sie am wenigsten anwendbar auf das gesammte Gebiet der inneren Erscheinungen, auf die Psychologie. Hier ist der Grund, warum die Psychologie so weit entfernt ist von dem Range einer reinen Vernunftwissenschaft: weil sie der Mathematik so wenig Spielraum bietet, weil keines ihrer Objecte eine räumliche Anschauung erlaubt. Allerdings sind ihre Objecte, die Vorstellungen, Neigungen, Begierden u. s. f. zugleich Größen, diese Größen haben ihren Grad, diese Grade sind Veränderungen, diese inneren Veränderungen sind dem Gesetze der Continuität unterworfen. Aber keine dieser Größen, keine dieser Veränderungen, weil sie bloß in der Zeit verfließen, lassen sich construiren. Daher hat die Mathematik in dem Gebiete der Seelenlehre einen so kleinen und unsicheren Spielraum, während sie in dem Gebiet

Digitized by Google

der Körperlehre einen vollkommen ſicheren und ſehr umfaſſenden beſchreibt. So groß iſt der Unterſchied beider, daß ſich der mathematiſche Spielraum in der Pſychologie zu dem in der Phyſik verhält, etwa wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie. (Denn die Objecte der Pſychologie ſind nur in der Zeit, und die Zeit hat nur eine Dimenſion, ſie läßt ſich nur unter dem Bilde oder Schema der geraden Linie vorſtellen.) Ohne Rückſicht auf dieſe wohlbeſtimmte Grenze hat in der nachkantiſchen Zeit Herbart den mißlichen Verſuch gemacht, die Mathematik auf umfaſſende Weiſe in das Gebiet der Seelenlehre einzuführen*).

3. Die metaphyſiſche Körperlehre. Materie und Bewegung.

Die kantiſche Naturphiloſophie beſchränkt ſich demnach auf die metaphyſiſche Körperlehre. Nun ſetzen alle Erſcheinungen der Körperwelt ein Daſein im Raume voraus, das ihnen zu Grunde liegt; dieſes beharrliche Daſein iſt die Subſtanz der Körperwelt oder die Materie. Nach Abzug der Materie ſind die räumlichen Erſcheinungen nichts als geometriſche Größen. Es iſt die Materie, die ihnen den körperlichen Beſtand giebt; es iſt alſo die Materie, wodurch ſich die phyſikaliſchen Körper von den geometriſchen, die Objecte der Naturwiſſenſchaft von denen der Mathematik unterſcheiden. Und ſo läuft das ganze Problem der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft oder der metaphyſiſchen Körperlehre auf die Frage hinaus: was kann von der Materie oder der körperlichen Natur erkannt werden durch reine Begriffe?

Die Materie iſt nur in ihren Erſcheinungsformen erkennbar. Ihre Erſcheinungsform iſt die Art, wie ſie ſich äußert oder wahr-

*) Metaph. Anfangsgründe. Vorr. — Bd. VIII. S. 445. 46.

Digitized by Google

nehmbar macht, wie sie wirkt. Die Materie ist die Substanz der Körper, die selbst nichts anderes sind als äußere Erscheinungen. Diese Erscheinungen sind Modificationen der Substanz, Veränderungen der Materie. Nun sind alle materiellen Veränderungen räumlich und alle Veränderungen im Raume Bewegungen. Also ist es die Bewegung, worin die Wirkungsweise der Materie besteht. Und da die Materie nur in ihrer Wirkungsweise oder Erscheinung erkennbar ist, so ist die Bewegung das Object der metaphysischen Körperlehre. Damit ist der Charakter und die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie bestimmt, sie ist Bewegungslehre; ihre Grundfrage heißt: was kann von der Bewegung a priori erkannt werden durch bloße Begriffe?

Die reinen Begriffe sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Begriffe waren die Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung, also auch die Bedingungen für alle Objecte einer möglichen Erfahrung, also auch (da die Bewegung ein solches Object ist) die Principien der Bewegung. Sie sind mithin die a priori erkennbaren Grundbestimmungen der materiellen Bewegung. Demnach theilt sich die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie in vier Hauptuntersuchungen, betreffend die Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Bewegung.

Die Quantität der Bewegung ist die Bewegung als Größe betrachtet, als Raumgröße, d. h. als räumliche Veränderung oder φόρος, um den aristotelischen Ausdruck zu brauchen. Die räumliche Veränderung kann betrachtet werden, abgesehen von der materiellen Veränderung. Das Subject der räumlichen Veränderung, die bewegliche Materie, kann jeder beliebige Körper sein, auch bloß ein mathematischer Punkt. Das Moment der Masse kommt unter dem Gesichtspunkte der Quantität noch nicht in Be-

Digitized by Google

tracht. Die Bewegungslehre bloß unter dieſem Geſichtspunkt iſt die „Phoronomie"; ſie iſt, wie es ihre Betrachtungsweiſe mit ſich bringt, das mathematiſche Gebiet innerhalb der metaphyſiſchen Körperlehre, denn die Bewegung, deren Subject durch einen mathematiſchen Punkt vorgeſtellt werden kann, läßt ſich anſchaulich darſtellen oder conſtruiren.

Die Qualität der Bewegung iſt die Bewegung als Eigenſchaft der Materie, als deren eigenthümliche Aeußerung und Wirkungsart. Gilt die Bewegung als Wirkung der Materie, ſo muß dieſe als Urſache oder Kraft der Bewegung betrachtet werden. Unter dieſem Geſichtspunkte iſt die Aufgabe der Bewegungslehre die Erkenntniß der bewegenden (materiellen) Kräfte oder die „Dynamik".

Die Relation der Bewegung iſt das Verhältniß oder der geſetzmäßige Zuſammenhang, in dem die bewegten Körper auf einander einwirken: die Erkenntniß dieſer Bewegungsgeſetze iſt die „Mechanik".

Endlich die Modalität der Bewegung iſt die Bewegung, ſofern ſie betrachtet wird als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige Erſcheinung. Nun ſind dieſe Beſtimmungen ganz abhängig von unſerer Vorſtellungsweiſe, ſie betreffen die Art, wie uns etwas erſcheint. Darum hat Kant dieſen letzten Theil der reinen Bewegungslehre als „Phänomenologie" bezeichnet.

Die vier Hauptaufgaben der kantiſchen Naturphiloſophie ſind demnach: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie, die der Folge und dem Syſtem der reinen Verſtandesbegriffe entſprechen. Ihr gemeinſchaftlicher Grundbegriff iſt die Bewegung. Darum wird vor allem dieſer Begriff genau und kritiſch beſtimmt werden müſſen. Was iſt Bewegung als äußere Erſcheinung betrachtet?

Digitized by Google

II.

Der wahre Begriff der Bewegung.

Bewegung und Ruhe als räumliche Relation.

Hier iſt der Ort, nachträglich einer Schrift zu gedenken, die noch in Kant's vorkritiſche Periode gehört, und die wir damals gefliſſentlich nicht erwähnt haben. Es iſt eine kleine, ſehr ſcharfſinnige Abhandlung aus dem Jahre 1758, die den Titel führt: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe". Um den fruchtbaren Grundgedanken dieſer Schrift in ſeiner Wichtigkeit und Tragweite zu erkennen, müſſen wir ſie im Zuſammenhange mit den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" darſtellen, die das Phänomen der Bewegung ebenſo auffaſſen und beurtheilen, als Kant achtundzwanzig Jahre vorher den „neuen Lehrbegriff" derſelben beſtimmt hatte. Es wird hier der Begriff der Bewegung unterſucht und in einer Weiſe beſtimmt, daß dadurch die herkömmlichen Begriffe der Ruhe und Trägheit vollkommen widerlegt werden. Man kann ſchon daraus ermeſſen, wie wichtig dieſes Ergebniß für die kantiſche Naturphiloſophie ſein wird. Denn iſt die Materie nur in ihrer Bewegung erkennbar, ſo hört entweder die Naturphiloſophie eben da auf, wo die Bewegung der Materie aufhört, wo alſo die Ruhe der Materie eintritt, oder es darf im eigentlichen Verſtande gar nicht behauptet werden, daß die Materie ruht.

Und doch ſcheint der Begriff der Bewegung ſelbſt den der Ruhe und Trägheit zu fordern. Setzen wir nämlich, daß die Materie ihre Bewegung von außen empfängt, ſo muß als ihr urſprünglicher Zuſtand offenbar die Nichtbewegung oder Ruhe gelten; ſetzen wir, daß die Materie jeder äußeren Bewegung Widerſtand leiſtet, ſo muß ſie offenbar das Beſtreben haben, in ih-

Digitized by Google

rem Zuſtande zu beharren, alſo ein Beharrungsſtreben oder eine Trägheitskraft. Auf dieſen Begriff ſtützte ſich die carteſianiſche Naturphiloſophie. Eben dagegen richtet ſich Kant's neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. „Ich wage es," ſagt er in der Vorrede, „die Begriffe der Bewegung und Ruhe, ingleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu unterſuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt ſind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolf'ſchen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeſchüttet worden, bei dem erſten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden*)."

Bewegung iſt Veränderung im Raume, d. h. Ortsveränderung. Jeder Ort im Raum iſt beſtimmt durch ſeine Lage und Stellung, d. h. durch ſeine Beziehung zu anderen Orten, zu den äußeren Gegenſtänden, die ihn umgeben. Seinen Ort verändern, heißt darum nichts anderes, als ſeine Lage und Stellung, d. h. ſein räumliches Verhältniß zu anderen Orten verändern. Ort iſt allemal eine relative Beſtimmung. Ortsveränderung iſt die Veränderung einer Beziehung, einer Relation, eine relative Veränderung, d. h. eine ſolche, die nur in Beziehung auf etwas anderes gilt. Iſt aber die Bewegung eine lediglich relative Beſtimmung, ſo kann die Ruhe keine abſolute ſein. Alſo beide, Bewegung und Ruhe, ſind relativ; ſie ſind Verhältnißbeſtimmungen und können beide nur durch Verhältniſſe beſtimmt werden.

Ein Körper A nehme einen beſtimmten Ort im Raum ein und dadurch eine beſtimmte Lage zu den Körpern B und C. Er

*) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft. 1758. Vorr. — Geſ.-Ausgb. Bd. VIII. S. 427.

Digitized by Google

verändert seine Lage nicht in Beziehung auf B, wohl aber auf Körper C; so müssen wir von dem Körper A sagen, daß er in der ersten Rücksicht ruht, in der zweiten sich bewegt; daß er also zugleich ruht und sich bewegt, was unmöglich wäre, wenn er nicht in einer anderen Rücksicht ruht, in einer anderen sich bewegt, d. h. wenn nicht überhaupt Bewegung und Ruhe lediglich „respective oder relative Bestimmungen" wären. Ein Beispiel mache die Sache anschaulich. Eine Kugel ruhe auf einem Tische, der Tisch stehe in der Kajüte eines Schiffs, das Schiff segle stromabwärts, der Strom fließe von Osten nach Westen, während die Erde um ihre Achse von Westen nach Osten rotirt, während sie zugleich um die Sonne von Osten nach Westen sich bewegt, während vielleicht das gesammte Planetengebäude, wenn Bradley Recht hat, seine Stelle im Universum verändert. Die Kugel ruht in Rücksicht auf den Tisch, der Tisch ruht in Rücksicht auf das Schiff, in welchem er seinen Ort nicht verändert, aber das Schiff bewegt sich in Rücksicht auf die Ufer des Stromes, also sind in dieser Rücksicht auch Kugel und Tisch bewegt, sie verändern ihren Ort nicht in Beziehung auf das Schiff, aber sie verändern ihren Ort auf der Erde, sie verändern mit der Erde ihre Stellung zur Sonne u. s. f.

Wenn aber Bewegung und Ruhe bloß Relationen sind, so ergiebt sich daraus folgende wichtige und einleuchtende Bestimmung. Es seien zwei Körper A und B gegeben; B bewege sich in der Richtung auf A, während A ruht, so ist ganz klar, daß in demselben Augenblicke, wo B seine Lage zu A verändert, auch A seine Lage zu B verändert, daß also A in einer Beziehung nicht ruht: es ruht nicht in Beziehung auf B. Man darf diesen Schluß verallgemeinern. Wenn ein Körper sich bewegt, so verändert derselbe eben dadurch seine Lage zu allen übrigen Körpern,

Digitized by Google

ſo verändern eben dadurch alle übrigen Körper ihre Lage in Beziehung auf ihn, d. h. in dieſer Beziehung ruht keiner. Wenn alſo überhaupt etwas ſich bewegt, ſo ruht nichts. „Es iſt unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſoluter Ruhe iſt.“

Wenn ſich der Körper B in der Richtung auf A bewegt, ſo verändern beide Körper ihre Lage gegen einander, beide bewegen ſich. Nun bewege ſich B in der Richtung auf A ſo geſchwind, daß es in einer Secunde den Zwiſchenraum von fünf Fuß zurücklegt; ſo bewegen ſich beide Körper mit einer Geſchwindigkeit von fünf Grad. Die Größe der Bewegung iſt dieſelbe. Die Größe der Bewegung iſt in dieſem Falle gleich dem Producte der Maſſe in die Geſchwindigkeit. Die Maſſe von A ſei gleich 3 ℔, die Maſſe von B gleich 2 ℔. Alſo muß die Geſammtgeſchwindigkeit unter beide Körper im umgekehrten Verhältniß ihrer Maſſen ſo vertheilt werden, daß die Producte auf beiden Seiten einander gleich ſind. Nennen wir die Geſchwindigkeit des einen x, die des anderen y, ſo muß $3x=2y$, $x+y=5$, alſo $x=2$, $y=3$ ſein. Mit anderen Worten, die Wirkung von B und die Gegenwirkung von A ſind einander vollkommen gleich.

Es iſt mithin unmöglich, daß jemals ein ruhender Körper geſtoßen wird. Er wird geſtoßen, d. h. er wird von einem Körper berührt, von dem er vorher nicht berührt wurde, er hat ſeine Lage in Rückſicht auf dieſen Körper verändert, er hat ſich bewegt. Die ſtoßende Bewegung des einen iſt dieſelbe Bewegung des anderen. Es iſt mithin nothwendig, daß im Stoße der Körper Wirkung und Gegenwirkung einander immer gleich ſind. Es folgt aus dem Erklärten von ſelbſt, daß der geſtoßene Körper keineswegs das Beſtreben hat, in ſeinem Zuſtande zu beharren, daß die Annahme einer Trägheitskraft durchaus unnöthig

Digitized by Google

iſt, um ſeinen Widerſtand und ſeine Gegenwirkung zu erklären, da ſich beide vollkommen aus ſeiner Bewegung erklären*).

III.

Das Problem der Phoronomie.

1. Relativer und abſoluter Raum.

Dieſer neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe bildet die Vorſchule zur metaphyſiſchen Körperlehre, die in ihrem genauen Verſtande nichts anderes ſein will als Bewegungslehre. Das Subject der Bewegung iſt die Materie, jenes Etwas im Raum, wodurch ſich der phyſiſche Körper vom mathematiſchen unterſcheidet. Wir können darum die Materie einfach erklären als „das Bewegliche im Raum". Wenn wir zunächſt abſehen von ihrer Maſſe und an die Stelle der Materie (des Beweglichen im Raum) den mathematiſchen Punkt ſetzen, ſo bleibt als Bewegung nur eine Linie übrig, die der Punkt nach einer beſtimmten Richtung in einer beſtimmten Zeit beſchreibt oder durchläuft: es bleibt nur die Richtung und Geſchwindigkeit der Bewegung, die Bewegung bloß als Raum- und Zeitgröße. Die Bewegung, lediglich als Größe betrachtet, iſt demnach der erſte Gegenſtand der metaphyſiſchen Körperlehre, die Aufgabe der Phoronomie.

Was die Richtung betrifft, ſo ſind folgende Fälle denkbar: entweder der Körper bewegt ſich nur in ſeinem Orte, ohne dieſen ſelbſt zu verändern, d. h. er dreht ſich, oder er verändert ſeinen Ort in Rückſicht auf andere Körper, d. h. er ſchreitet fort; die fortſchreitende Bewegung kann in geraden oder krummen Linien ſtattfinden; die krummen Linien ſind entweder in ſich zurückkehrend oder nicht; die in ſich zurückkehrenden beſchreiben eine kreis-

*) Neuer Lehrbegriff u. ſ. f. — Bd. VIII. S. 428 — 438.. Vgl. beſ. S. 432 von der Trägheitskraft.

Digitized by Google

förmige oder pendulariſche (circulirende oder osſcillirende) Bewegung.

Da in der Phoronomie als das Bewegliche der mathematiſche Punkt gilt, ſo wird hier nur von der fortſchreitenden Bewegung die Rede ſein, und zwar in der einfachſten Form, der geraden Linie. Die Geſchwindigkeit iſt der beſtimmte, durch die Zeit gemeſſene Raum, das einfache directe Verhältniß der Raum- und Zeitgröße, die Formel: $C = \frac{S}{T}$ *).

Ein Körper bewegt ſich in fortſchreitender Richtung, er verändert ſeinen Ort im Raum, er verändert ſeine räumlichen Verhältniſſe, d. h. ſeine Lage zu den ihn umgebenden Körpern, die mit ihm zugleich wahrgenommen werden und ebenfalls einen beſtimmten Raum einnehmen; er verändert ſeine Verhältniſſe zu dieſem beſtimmten, mit anderen Körpern erfüllten Raum. Der beſtimmte, körperliche und darum wahrnehmbare Raum möge der „empiriſche oder materielle Raum" heißen. Er begreift die Körper in ſich, in Rückſicht auf welche ein anderer Körper ſeinen Ort verändert; es iſt der Raum, zu welchem der bewegte Körper ſich verhält, oder mit dem verglichen, jener Körper ſeine Lage und Stellung verändert. Ein ſolcher Raum bildet in der Relation der Bewegung die eine Seite der Verhältnißbeſtimmung: deßhalb heiße er der „relative Raum". Nun ſind in der Relation der Bewegung beide Seiten beweglich: darum heiße der relative Raum zugleich der „bewegliche".

Von dem relativen Raume unterſcheiden wir den abſoluten. Relativ iſt der Raum, der ſich zu einem anderen verhält; abſo-

*) Metaph. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. I Hptſt. Met. Anfangsgr. der Phoronomie. Erklärung 2. Anmerk. 2 u. 3. — Bd. VIII. S. 459—61.

Digitized by Google

lut dagegen der Raum, der ſich zu keinem anderen verhalten kann, weil er alle Räume in ſich begreift. Dieſer Raum kann niemals die Seite eines räumlichen Verhältniſſes ausmachen, alſo kann er auch nicht beweglich ſein. Er ſelbſt bewegt ſich nicht; in ihm bewegt ſich alles. Relativ iſt der Raum, der einen anderen außer ſich hat; ein ſolcher (begrenzter) Raum ſteht in einem räumlichen Verhältniß; ein Körper kann gegen ihn ſeine Lage verändern, alſo auch er die ſeinige in Rückſicht auf jenen Körper. Der relative Raum iſt begrenzt und beweglich; der abſolute Raum iſt unbegrenzt und unbeweglich. Wir können beide durch den Begriff der Bewegung auch ſo unterſcheiden: jede Bewegung geſchieht im Raum und verhält ſich zu einem beſtimmten Raum; jeder Raum iſt relativ, zu dem (in Rückſicht auf welchen) eine Bewegung ſtattfinden kann; wogegen der abſolute Raum derjenige iſt, in welchem alle Bewegung vorgeſtellt werden muß, der aber ſelbſt ſich nicht bewegt.

Ein Körper bewegt ſich in einem relativen Raume, der ruht. Alſo verändert er in dieſem Raum ſeine Lage und damit zu dieſem Raum ſein Verhältniß; alſo verändert auch dieſer Raum ſein Verhältniß zu ihm. Und es iſt jetzt vollkommen gleich, ob ich ſage, der Körper A bewegt ſich in einer beſtimmten Richtung in einem beſtimmten Raume, welcher ruht; oder ob ich ſage, der Körper A ruht, und der relative Raum bewegt ſich in der entgegengeſetzten Richtung mit derſelben Geſchwindigkeit*).

2. Conſtruction der Bewegungsgröße.

Aus dieſem Geſichtspunkte, den ſchon der neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe feſtgeſtellt hatte, löſt Kant das eigentliche Problem der Phoronomie. Es ſoll die reine Bewegungs-

*) Ebendaſelbſt. I Hpiſt. Erklärung 1. Anmerkg. 1 und 2.

Digitized by Google

größe construirt werden. Eine Größe construiren, heißt dieselbe zusammensetzen. Jede Größe ist aus Größen zusammengesetzt; also muß auch die Bewegungsgröße vorgestellt werden als zusammengesetzt aus Bewegungsgrößen. Es handelt sich um diese Zusammensetzung: das ist die eigentliche Aufgabe der Phoronomie. Dabei gilt als das Bewegliche der mathematische Punkt, als die Richtung der Bewegung die gerade Linie. Da die zusammengesetzte Bewegung construirt werden soll, so kommt bloß die geometrische Größe in Betracht, und es gilt gleich, ob die verschiedenen Bewegungen, welche die Componenden bilden, dieselbe Geschwindigkeit haben oder nicht.

Die Frage heißt: wie verbinden sich verschiedene Bewegungen zu einer? Die Zahl der verschiedenen Bewegungen kann beliebig groß sein; das Problem ist gelöst, sobald die Summe zweier Bewegungen durch Construction erkannt worden*).

Die Bewegung ist dargestellt durch die gerade Linie; die Zusammensetzung gerader Linien geschieht entweder in einer graden Linie oder im Winkel. Mit anderen Worten: verschiedene Bewegungen gehen entweder in derselben oder in verschiedenen Linien, in dem letzteren Falle bilden sie einen Winkel. Nun kommt bei der Bewegung noch die Richtung in Betracht; wenn verschiedene Bewegungen in derselben Linie gehen, so haben sie entweder dieselbe oder entgegengesetzte Richtung. Das Problem der Phoronomie hat mithin drei Fälle. Die Bewegung ist zusammengesetzt aus verschiedenen Bewegungen 1) in derselben Linie und in derselben Richtung, 2) in derselben Linie und in verschiedenen (entgegengesetzten) Richtungen, 3) in verschiedenen Linien**).

Die ganze Schwierigkeit liegt hier allein in der phoronomi-

*) Ebendaselbst. I Hptst. Grunds. 1. Anmkg.

**) Ebendaselbst. I Hptst. Erkl. 5. Anmkg.

Digitized by Google

ſchen Betrachtungsweiſe. Aus dem Geſichtspunkte der Mechanik, durch die Begriffe der Kraft und Cauſalität, wären die obigen Fälle ſehr leicht und einfach zu entſcheiden. Indeſſen betrachtet die Phoronomie die Bewegung nur als Größe. Ihre Probleme, die im Grunde nur ein einziges ausmachen, ſollen durch Conſtruction gelöſt werden. Die Conſtruction ſtellt ihren Begriff in der Anſchauung dar. Wie will man nun anſchaulich machen, daß ein Punkt zwei verſchiedene Bewegungen zugleich hat? Wie will man die zuſammengeſetzte Bewegung conſtruiren? Wie alſo will man die Aufgabe der Phoronomie durch geometriſche Conſtruction löſen?

Daß eine und dieſelbe Größe zwei verſchiedene Bewegungen in derſelben Zeit hat, läßt ſich auf keine Weiſe anſchaulich darſtellen. Wohl aber läßt ſich anſchaulich machen, daß jene Bewegungen zu derſelben Zeit in zwei verſchiedenen Größen ſtattfinden. Alſo die Möglichkeit der Conſtruction hängt davon ab, ob ſich die beiden verſchiedenen Bewegungen, die in derſelben Größe zugleich ſtattfinden, an zwei verſchiedene Größen vertheilen laſſen, ohne in der Sache ſelbſt das Mindeſte zu ändern. Dieſe Möglichkeit iſt bereits erkannt. Es iſt vollkommen gleich, ob wir ſagen, der Punkt A bewegt ſich in der geraden Linie AB, oder der Punkt A ruht und der relative Raum bewegt ſich in der entgegengeſetzten Richtung BA. Wenn ſich der Punkt A bewegt, ſo iſt die Folge, daß die Linie AB durchlaufen wird, alſo die beiden Punkte A und B aufhören, von einander entfernt zu ſein, und in demſelben Orte zuſammenkommen. Wenn ſich der relative Raum in der entgegengeſetzten Richtung BA bewegt, ſo iſt die Folge, daß die Linie BA zurückgelegt wird, alſo die beiden Punkte B und A nicht mehr von einander entfernt ſind, ſondern in demſelben Orte zuſammentreffen. Es iſt alſo klar, daß

Digitized by Google

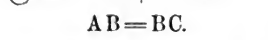
beide Bewegungen ganz dieselben Ortsveränderungen, also dieselben Bewegungen sind.

Auf diese Weise läßt sich demnach die zusammengesetzte Bewegung construiren und das Problem der Phoronomie in allen seinen drei Fällen geometrisch auflösen*).

Nehmen wir die Geschwindigkeiten als gleich an, so können wir die verschiedenen Bewegungen darstellen durch zwei gleich große gerade Linien, die im ersten Falle dieselbe Richtung, im zweiten entgegengesetzte Richtungen haben, im dritten einen Winkel einschließen. Es leuchtet sogleich ein, daß die zusammengesetzte Bewegung sich darstellt im ersten Fall als die Summe, im zweiten als die Differenz, im dritten als die Diagonale des Parallelogrammes der beiden gegebenen Linien.

a. Die zusammengesetzte Bewegung als Summe.

In allen drei Fällen läßt sich die zusammengesetzte Bewegungsgröße durch Construction bestimmen. Es sei der Punkt A gegeben, der in derselben Zeit zwei verschiedene Bewegungen von gleicher Größe und Richtung beschreibt, jede dieser Bewegungen sei gleich der Linie AB, so wird der Punkt A in derselben Zeit, wo er mit einfacher Bewegung die Linie AB durchlaufen würde, jetzt eine doppelt so große Linie (2 AB = AC) zurücklegen.



AB = BC.

Die beiden verschiedenen Bewegungen, die der Punkt A zu gleicher Zeit beschreibt, sind AB und BC. Die eine von beiden Bewegungen habe der relative Raum. Statt zu sagen, der Punkt A bewegt sich von B nach C, dürfen wir sagen, der rela-

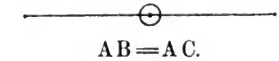
*) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1.

Digitized by Google

tive Raum bewegt sich mit derselben Geschwindigkeit von C nach B. Damit ist die Construction gegeben. Es hat nicht die mindeste Schwierigkeit, vorzustellen, daß der Punkt A in einer gewissen Zeit die Linie A B durchläuft, man kann sich eben so leicht vorstellen, daß der relative Raum in derselben Zeit sich von C nach B bewegt hat: daß also in dem Moment, wo der Punkt A in B eintrifft, auch der Punkt C in B eintrifft, d. h. daß in demselben Augenblicke die Punkte A und C zusammenkommen, also die Entfernung zwischen beiden Punkten, d. h. die Linie A C, zurückgelegt ist*).

b. Die zusammengesetzte Bewegung als Differenz.

Setzen wir den zweiten Fall. Die beiden verschiedenen Bewegungen des Punktes A seien die Linien A B und A C von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung.



A B = A C.

Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach B und von A nach C bewegen. Wir geben die eine der beiden Bewegungen dem relativen Raum. Der Punkt A bewege sich nach B; in derselben Zeit bewegt sich der relative Raum von C nach A. Wenn diese beiden Bewegungen zugleich stattfinden, so ist klar, daß in dem Augenblicke, wo A in B angekommen, der Punkt C in A eintrifft. Also ist die Entfernung zwischen A und C = B A = A C, d. h. sie ist dieselbe als vor der Bewegung, der Punkt A hat seinen Ort in Beziehung auf C nicht verändert, er hat sich also gar nicht bewegt; die Differenz der bei-

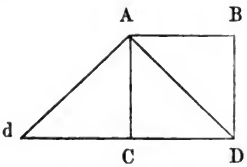
*) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1. Beweis. Erster Fall.

Digitized by Google

den verſchiedenen (entgegengeſetzten) Bewegungen war in dieſem Falle gleich Null*).

c. Die zuſammengeſetzte Bewegung als Diagonale.

Setzen wir den dritten Fall. Die beiden verſchiedenen Bewegungen des Punktes A, die zugleich ſtattfinden, ſeien die beiden gleich großen Linien AC und AB, die den rechten Winkel CAB einſchließen.



Der Punkt A ſoll ſich in derſelben Zeit von A nach C und von A nach B bewegen. Die eine der beiden Bewegungen habe der relative Raum. Der Punkt A bewege ſich nach C; in derſelben Zeit bewege ſich der relative Raum von B nach A. Er bewegt ſich in dieſer Richtung mit allen ſeinen Punkten, alſo auch mit dem Punkte C. Wenn alſo der Punkt A in C angelangt iſt, ſo befindet ſich in eben dieſem Augenblick der Punkt C in d. Während A ſich nach C fortbewegt, hat ſich C nach d fortbewegt, alſo hat der Punkt A die Linie Ad durchlaufen. Aber die Bewegung von C nach d iſt die des relativen Raumes. Ueberſetzen wir dieſe Bewegung in die Bewegung des Punktes C, während der relative Raum ruht, ſo hat ſich Punkt C in der entgegengeſetzten Richtung nach D bewegt. Alſo hat im abſoluten Raum der Punkt A die Bewegung von A nach D gehabt oder die Diagonale in dem Quadrat CABD beſchrieben**).

*) Ebendaſelbſt. I Hptſt. Lehrſatz 1. Zweiter Fall.

**) Ebendaſelbſt. I Hptſt. Lehrſatz 1. Dritter Fall.

Digitized by Google

Damit ist die Aufgabe der Phoronomie gelöst und die zusammengesetzte Bewegungsgröße in allen ihren möglichen Fällen durch Construction bewiesen. Diese Construction war möglich, da wir als das Bewegliche im Raume den mathematischen Punkt annahmen; sie war möglich, da nach dem „neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" jede Bewegung gleich gesetzt werden durfte einer entgegengesetzten Bewegung des relativen Raumes. Indessen ist das Bewegliche in der Natur nicht der Punkt, sondern die Materie oder der wirkliche Körper. Setzen wir nun statt des Punktes die Materie als das Bewegliche im Raum, als das Subject der Bewegung, so muß die Materie begriffen werden als die Ursache oder Kraft der Bewegung. Das ist die zweite Grundfrage der metaphysischen Naturlehre: die Aufgabe der Dynamik.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Der Begriff der Materie und deren Kräfte. Dynamik.

I.

Die Materie als Urſache der Bewegung.

1. Die Materie als Raumerfüllung.

Die Phoronomie hatte die Materie erklärt als „das Bewegliche im Raum". Dieſe Erklärung war mit Abſicht ſo weit gefaßt, daß man von dem Moment der Maſſe ganz abſehen und für die Materie auch den mathematiſchen Punkt ſetzen durfte. Die weſentliche Beſtimmung der Materie iſt von der Phoronomie nicht ausgeſprochen worden; ſie ſoll jetzt hinzugefügt werden.

Die Materie iſt ein Gegenſtand unſerer äußeren Anſchauung, aber nicht deren Product, nicht deren Conſtruction; ſie iſt in der Anſchauung gegeben, nicht durch die Anſchauung gemacht. Sie unterſcheidet den phyſiſchen Körper vom mathematiſchen; ſie iſt dasjenige, was zur mathematiſchen Größe hinzugefügt werden muß, um aus derſelben ein natürliches Ding zu machen. Als Gegenſtand der Anſchauung oder als äußere Erſcheinung iſt die Materie im Raum. Da aber dieſes Object nicht zugleich Product der Anſchauung oder keine bloße Conſtruction iſt, ſo iſt die

Digitized by Google

Materie nicht bloß Raum. Sie ist das Etwas im Raume, das nicht bloß Raum ist, sondern ein vom Raum unterschiedenes Ding ausmacht. Der Raum als solcher ist leer. Die vom Raum unterschiedene Materie, die zugleich nur im Raum ist, muß demnach begriffen werden als den leeren Raum erfüllend. Sie ist nicht bloß das Bewegliche im Raum; das konnte der mathematische Punkt auch sein; sie ist zugleich das raumerfüllende Dasein: das ist weder der mathematische Punkt noch sonst eine mathematische Größe*).

2. Die Raumerfüllung als Kraft.

Soll aber die Materie etwas sein, das einen Raum erfüllt, einnimmt, behauptet, so muß sie nothwendig die Bedingungen in sich haben, unter denen allein ein Raum erfüllt werden kann. Wir können uns vorstellen, daß eine Bewegung von außen auf die Materie eindringt und deren Raumerfüllung angreift und verringert. Wenn diesem Angriffe von Seiten der Materie gar kein Widerstand entgegengesetzt wird, so muß der erfüllte Raum immer mehr und mehr verringert und zuletzt ganz aufgehoben werden. Die Raumerfüllung hört auf, mit ihr die Materie. Eine widerstandslose Materie ist daher nicht im Stande, einen Raum wirklich zu erfüllen.

Mithin ist die einzige Bedingung, unter der die Materie ein raumerfüllendes Dasein ausmacht, ihr Widerstand gegen jede eindringende Bewegung: sie muß im Stande sein, dieselbe entweder aufzuheben oder zu vermindern. Nun kann eine Bewegung nur durch eine andere in entgegengesetzter Richtung entweder ganz oder zum Theil aufgehoben werden. Also ist der Wider-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Metaph. Anfgsgr. der Dynamik. Erklärung 1.

Digitized by Google

ſtand der Materie dieſe jeder eindringenden Bewegung entgegengeſetzte Bewegung. Die Materie muß im Stande ſein, dieſe entgegengeſetzte Bewegung zu bewirken; ſie muß Urſache einer Bewegung d. h. eine bewegende Kraft, alſo Kraft ſein; ſonſt iſt ſie kein raumerfüllendes Daſein, keine Materie. Es iſt nicht das bloße Daſein, ſondern es iſt die Kraft, wodurch allein die Materie ihren Raum wirklich erfüllt. Die Kraft iſt die neue, weſentliche Beſtimmung, die wir jetzt dem Begriff der Materie hinzufügen. In der Phoronomie erſchien die Materie bloß als ein beweglicher Punkt; in der Dynamik erſcheint ſie als eine bewegende Kraft *).

Die eindringende Bewegung, welche die Materie ſowohl macht als leidet, beſchreibt eine gerade Linie. Zwiſchen den Grenzpunkten dieſer Linie liegt der Spielraum der materiellen Kraft. Nun ſind zwiſchen den Grenzpunkten einer geraden Linie nur zwei Richtungen möglich, von A nach B und von B nach A. Wenn wir dieſe Richtungen vom Punkte A aus beſtimmen, ſo iſt die Richtung von A nach B die Entfernung, dagegen die von B nach A die Annäherung. Es ſind alſo im Punkte A zwei bewegende Kräfte denkbar, die den Spielraum der geraden Linie AB beſchreiben, eine entfernende und eine annähernde Kraft. Jene bewirkt, daß ſich B von A entfernt; dieſe, daß ſich B auf A zubewegt: die erſte Kraft möge die treibende, die zweite die ziehende heißen; die ziehende iſt Anziehungskraft oder Attraction, die treibende Zurückſtoßungskraft oder Repulſion. Dieſe beiden Kräfte ſind in der Materie möglich; wir ſagen noch nicht, daß ſie nothwendig ſind **).

---

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 1. Beweis.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Erkl. 2. Zuſatz.

Digitized by Google

3. Die Kraft der Materie als Repulsion.

Nothwendig zur Raumerfüllung ist zunächst die repulsive Kraft. Was nicht die Kraft der Zurückstoßung hat, kann seinen Raum nicht erfüllen, sondern höchstens einschließen. Darin unterscheidet sich eben der materielle Körper vom mathematischen: der erste erfüllt seinen Raum, der andere schließt den seinigen ein, begrenzt denselben, aber erfüllt ihn nicht. Wenn also ein Theil des materiellen Körpers ohne repulsive Kraft wäre, so würde in diesem Theile der Raum nicht erfüllt, sondern leer sein, so würde die Materie überhaupt ihren Raum nicht wirklich erfüllen. Also gehört zur Raumerfüllung und darum zur Natur der Materie, daß jedem ihrer Theile die Kraft der Zurückstoßung inwohnt, daß die Repulsion alle Theile der Materie bewegt, daß nirgends in ihr ein leerer Raum stattfindet *).

a. Ursprüngliche Elasticität.

Vermöge dieser Zurückstoßungskraft ist die Materie in allen ihren Theilen raumerfüllend oder ausgedehnt. Ihre repulsive Kraft ist zugleich expansiv, diese Ausdehnungskraft der Materie ist ihre Elasticität. Ohne diese Kraft der Repulsion, Ausdehnung, Elasticität ist die Materie gar nicht denkbar. Darum gehört die Elasticität, als durch die Repulsion begründet, zu den nothwendigen Bedingungen der Materie, zu deren ursprünglichen Eigenschaften **).

b. Relative Undurchdringlichkeit.

Jede Kraft ist eine intensive Größe, die einen Grad hat; die repulsive Kraft der Materie muß einen bestimmten Grad

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 2. Beweis.

**) Ebendaselbst. II Hptst. Zusatz 1.

Digitized by Google

haben; sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Nicht unendlich groß, denn sonst würde sie in's Grenzenlose wirken und in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum erfüllen. Nicht unendlich klein, denn sonst würde sie niemals im Stande sein, auch nur den kleinsten Raum zu erfüllen.

Eine unendlich große Kraft wäre eine solche, über die hinaus keine größere vorgestellt werden kann. Wenn nun die repulsive Kraft nicht unendlich groß ist, so kann sie durch größere Kräfte überboten werden. Wenn diese größeren Kräfte der Repulsion eines Körpers entgegenwirken, so wird die nothwendige Folge sein, daß sie die repulsiven Kräfte um so viele Grade vermindern, oder, was dasselbe heißt, daß sie die Raumerfüllung des Körpers einschränken, daß sie den Körper zwingen, einen engeren Raum einzunehmen, daß sie mit einem Worte die Materie zusammendrücken. Es giebt repulsive Kräfte. Diese Kräfte können einander entgegenwirken mit größerer oder geringerer Stärke, diese größere Kraft ist in Rücksicht auf die geringere, der sie entgegenwirkt, eine zusammendrückende Kraft. Sie nöthigt die letztere, sich in einen engeren Spielraum zurückzuziehen.

Es giebt also zusammendrückende Kräfte. Wenn es deren keine gäbe, so wäre es unmöglich, daß eine Materie jemals in ihrem Raume verengt würde, sie wäre dann absolut undurchdringlich.

Die zusammendrückende Kraft muß, wie die repulsive, einen bestimmten Grad haben. Sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Wäre sie unendlich groß, so würde jeder mögliche ihr entgegengesetzte Widerstand gleich Null sein; sie würde die Raumerfüllung der angegriffenen Materie ganz aufheben, d. h. die Materie in leeren Raum verwandeln oder vernichten. Da sie nicht unendlich groß ist, da sie einen gewissen

Digitized by Google

Grad hat, so kann sie die entgegengesetzte Kraft auch nur bis auf einen gewissen Grad einschränken, also die Raumerfüllung verengen, aber nicht aufheben.

Es ist demnach unmöglich, daß die Materie von der zusammendrückenden Kraft jemals vollkommen durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut durchdringlich. Es ist möglich, daß die Materie von der (relativ größeren) zusammendrückenden Kraft bis auf einen gewissen Grad durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut undurchdringlich. Mithin ergiebt sich als eine nothwendige Eigenschaft der Materie deren relative Undurchdringlichkeit. Diese Eigenschaft ist in der dynamischen Natur der Materie begründet. Weil die Materie Kraft ist, die eine gewisse Stärke hat, darum kann sie von einer entgegengesetzten Kraft, die eine größere Stärke hat, bis auf einen gewissen Grad eingeschränkt oder verengt werden. Der mathematische Körper ist ohne Kraft: darum ist auch der Raum, den er einschließt, absolut undurchdringlich; es giebt in dem mathematischen Körper keine Kräfte, also auch keine entgegengesetzten. Aus diesem Grunde darf die absolute Undurchdringlichkeit auch die „mathematische", die relative die „dynamische" genannt werden*).

II.

Die Materie als Substanz der Bewegung.

1. Die materiellen Theile.

Die Materie ist als bewegende Kraft das eigentliche Subject oder die Substanz der Bewegung. Diese Substanz ist als ein ausgedehntes Wesen theilbar. In jedem ihrer Theile wirkt die bewegende Kraft der Repulsion, folglich ist jeder materielle Theil selbst beweglich. Wenn er beweglich ist, so kann er eine

*) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 3. Lehrs. 3. Bew. Anmkg. Erkl. 4.

Digitized by Google

eigene Bewegung für sich haben, er kann selbst eine Substanz ausmachen, er kann sich als solche von den andern Theilen, mit denen er verbunden war, fortbewegen, absondern oder trennen. Wenn sich die Theile eines Körpers von einander trennen, so löst sich der Körper in seine Theile auf, er wird getheilt. Die physische Theilung besteht in der Trennung*).

2. Die unendliche Theilbarkeit der Materie.

Nun ist jeder Theil selbst wieder Substanz, also selbst wieder aus Theilen zusammengesetzt, die sich trennen können. Die Zusammensetzung der Materie läßt sich in Gedanken in's Unendliche fortsetzen. Mit anderen Worten: die Materie ist in's Unendliche theilbar. Diese unendliche Theilbarkeit ist schon von den ersten Metaphysikern des Alterthums erkannt und als ein Widerspruch hingestellt worden, der den Begriff der Materie unmöglich mache. Die Materie sei undenkbar eben deßhalb, weil sie gedacht werden müsse als in's Unendliche theilbar. Dann nämlich bestehe der Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen und bilde dennoch ein Ganzes! Dann würden unendlich viele Theile ein Ganzes ausmachen, also eine unendliche Menge vollendet sein. Vollendete Unendlichkeit ist ein offenbarer Widerspruch. Was vom Körper gilt, eben dasselbe gilt vom Raum. Das war der Grund, warum jene Metaphysiker erklärten, Raum und Materie seien undenkbar und darum unmöglich.

Diesen Widerspruch löst die kritische Philosophie; sie ist die erste gewesen, die jenes metaphysische Räthsel gelöst hat. Der Widerspruch selbst existirt nur für die dogmatische Vorstellungsweise. Wenn der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich wäre, so müßten die räumlichen Dinge aus unendlich vielen Theilen be-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Erll. 5. Anmkg.

Digitized by Google

ſtehen, ſo müßte dieſe unendliche Menge von Theilen mit dem Raum an ſich gegeben ſein. Nur darin, daß eine unendliche Menge gegebener Theile ein begrenztes und vollendetes Ganzes ausmacht, liegt die Unmöglichkeit.

Soll alſo der Raum und die Materie im Raume möglich ſein, ſo gilt der Satz: entweder der Raum iſt nicht in's Unendliche theilbar, oder der Raum iſt nicht eine Eigenſchaft der Dinge an ſich; da er das erſte nothwendig iſt, ſo iſt er unmöglich das zweite.

Die unendliche Theilbarkeit des Raumes verneinen, hieße verneinen, daß der Raum zuſammengeſetzt und jeder Theil des Raumes ſelbſt wieder Raum ſei; das hieße den Raum ſelbſt verneinen. Er iſt in's Unendliche theilbar. Alſo bleibt für ſeine Möglichkeit nur der einzige Fall übrig, daß er keine Eigenſchaft der Dinge an ſich, ſondern eine bloße Vorſtellung bildet; daß alſo auch „die Materie kein Ding an ſich ſelbſt iſt, ſondern bloße Erſcheinung unſerer äußeren Sinne überhaupt, ſo wie der Raum die weſentliche Form derſelben.“ Daß ſich aber die Sache ſo und nicht anders verhält, hat die kritiſche Philoſophie in ihrer transſcendentalen Aeſthetik auf das klarſte bewieſen; und die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, vor allem die Dynamik, ſind ganz in demſelben klaren, ſcharfſinnigen, wiſſenſchaftlich und didaktiſch vollendeten Geiſte gehalten.

Iſt der Raum eine bloße Vorſtellung, ſo iſt auch ſeine unendliche Theilbarkeit eine Vorſtellung; er muß vorgeſtellt werden als in's Unendliche theilbar: das heißt nicht, er iſt in's Unendliche getheilt. Die Theilung kann in Gedanken in's Unendliche fortgeſetzt werden: das heißt nicht, es ſind unendliche viele Theile unabhängig von unſerer Vorſtellung gegeben. Nur auf dieſer letzten, dogmatiſchen Annahme beruht jener Widerſpruch,

Digitized by Google

den Zeno zum Beweiſe nahm gegen die Möglichkeit des Raums und der Materie*).

III.

Die beiden Grundkräfte der Materie.

1. Attraction.

Die Materie iſt bewegende Kraft; dieſe Kraft iſt die Repulſion. Wenn nun die Materie nichts wäre als repulſive Kraft, ſo würde dieſe Kraft für ſich allein ununterbrochen wirken, ſie würde, durch nichts begrenzt, die Theile der Materie immer weiter von einander entfernen und zuletzt durch den unendlichen Raum zerſtreuen; die Materie würde nicht mehr einen beſtimmten Raum erfüllen, der Raum würde leer, alſo die Materie ſelbſt aufgehoben ſein. Alſo kann die repulſive Kraft nicht die alleinige und ausſchließende Bedingung zum wirklichen Daſein der Materie ſein, da ihre alleinige ungehinderte Wirkſamkeit nicht im Stande iſt, den Raum zu erfüllen.

Es iſt mithin zum raumfüllenden Daſein noch eine andere Kraft nöthig, die der Repulſion entgegenwirkt, deren Ausdehnung in's Unbegrenzte verhindert und die Theile der Materie zwingt, ſich einander zu nähern. Dieſe Kraft iſt die zuſammendrückende. Daß eine ſolche Kraft möglich ſei, haben wir vorher gezeigt; wir müſſen jetzt hinzufügen, daß ſie zum Daſein der Materie nothwendig iſt.

Wo werden wir dieſe zuſammendrückende Kraft ſuchen? Entweder in der Materie ſelbſt oder außer ihr. Außer ihr iſt entweder leerer Raum oder andere Materie. Der leere Raum kann die Materie nicht zuſammendrücken, denn der leere Raum

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 4. Bew. Anmkg. 1 u. 2. Vgl. beſ. Anmkg. 2.

Digitized by Google

iſt kraftlos. Eine Materie kann die andere zuſammendrücken vermöge ihrer eindringenden Kraft, alſo ihrer eigenen ſtärkeren Repulſion. Aber wenn dieſe entgegenwirkende Materie ſelbſt nur repulſive Kraft wäre, ſo wäre ſie eben deßhalb gar nicht Materie. Alſo bleibt nur der einzige Fall übrig, daß die zuſammendrückende Kraft in der Materie ſelbſt liegt. Die Materie ſelbſt muß in zwei einander entgegengeſetzten Kräften beſtehen. Vermöge der einen Kraft repellirt ſie ihre Theile und macht, daß ſich dieſelben von einander entfernen; vermöge der andern zieht ſie ihre Theile an einander und macht, daß ſich dieſelben einander nähern: dieſe zweite Kraft iſt die Anziehungs- oder Attractionskraft.

Die Attractionskraft iſt nicht abgeleitet aus der repulſiven. Ohne dieſelbe würde die repulſive unbeſchränkt, d. h. unendlich groß oder unmöglich ſein. Alſo iſt die Attractionskraft die Bedingung, die der repulſiven Kraft ihre urſprüngliche Grenze ſetzt. Mithin iſt die Attractionskraft ſelbſt urſprünglich; ſie iſt in der Natur der Materie begründet, die ohne ſie gar nicht zu Stande kommen könnte, ſie iſt mithin ebenfalls eine Grundkraft der Materie. Wir haben früher gezeigt, daß in der Bewegung der Materie die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückſtoßung möglich ſind; wir fügen jetzt hinzu, daß beide nothwendig ſind zum Daſein der Materie *).

2. Repulſion und Attraction.

Wenn die Materie nichts als Attractionskraft wäre, ſo würde dieſe für ſich allein ununterbrochen fortwirken; ſie würde, durch nichts begrenzt, die Theile der Materie einander mehr und mehr nähern und zuletzt dieſelben im mathematiſchen Punkte verſchwinden machen. Die Folge wäre der leere Raum, die aufge-

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 5. Bew. Anmerkg.

hobene Materie. Die Repulsion, in's Unbegrenzte fortgesetzt, erstreckt sich in den unendlichen Raum; die Attraction, in's Unbegrenzte fortgesetzt, verschwindet im mathematischen Punkt. Die Materie ist der erfüllte Raum: also kann ihre bewegende Kraft weder die repulsive allein noch die attractive allein sein; nur beide zusammen können das raumerfüllende oder materielle Dasein bewirken. Jede von beiden muß einen bestimmten Grad haben; sie kann ihn nur haben, wenn die andere Kraft ihr entgegenwirkt. Die Attraction macht, daß die Repulsion nicht in's Unendliche geht; ebendasselbe bewirkt die Repulsion in der ihr entgegengesetzten Kraft: darum sind beide die Grundkräfte der Materie, deren Dasein auf dem gemeinschaftlichen Zusammenwirken dieser beiden einander entgegengesetzten Kräfte beruht*).

a. Repulsion als erste Kraft. Berührung und Ferne.

Anziehung und Zurückstoßung sind die beiden ursprünglichen Kräfte der Materie, die nothwendigen Bedingungen, ohne welche die Materie gar nicht sein kann. Wir haben von diesen beiden Kräften die Repulsion zuerst hervorgehoben und sie mit gutem Grunde der Attraction vorangestellt. Nicht deßhalb, weil die letztere etwa weniger ursprünglich wäre als jene (beide sind gleich ursprünglich und bedingen sich gegenseitig), sondern deßhalb, weil uns die Materie ihr Dasein zuerst in der Form der Repulsion wahrnehmbar und erkennbar macht. Was wir von der Materie zuerst empfinden, ist, daß sie uns zurückstößt, also ihre Undurchdringlichkeit, die sich im Stoß und Druck kundgiebt. Die Wahrnehmung setzt den Eindruck, der Eindruck die Berührung voraus; was die Materie berührt, dem setzt sie nach dem Maße ihrer Kraft ihren Widerstand entgegen, darauf also wirkt sie ein

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 6.

nach dem Grade ihrer Widerſtandskraft oder ihrer Repulſion. Darum iſt für uns die Repulſion die erſte und nächſte Erſcheinungsform der Materie *).

Die Körper oder Materien wirken auf einander ein nach der Natur und dem Maße ihrer bewegenden Kräfte. Hier ſind zwei Fälle denkbar: ſie wirken auf einander ein entweder in oder außerhalb der Berührung. Wenn ſie ſich berühren, ſo behauptet jeder gegen den anderen ſeine Undurchdringlichkeit, jeder ſtößt den anderen, ſo weit es ihm möglich iſt, zurück. In der Berührung wirken die Körper repellirend auf einander. „Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Phyſiſche Berührung iſt Wechſelwirkung der repulſiven Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien **)."

b. Attraction als Wirkung in die Ferne.

Wenn die Materien ſich nicht berühren und doch auf einander einwirken, ſo iſt dieſe Wirkung [außerhalb der Berührung] eine Wirkung in die Ferne, eine „actio in distans". Entweder befindet ſich zwiſchen den beiden Materien leerer Raum oder andere Körper, welche die Wirkung in die Ferne vermitteln. In dem erſten Falle wird die gegenſeitige Einwirkung beider auf einander durch nichts vermittelt: die Wirkung in die Ferne iſt unmittelbar, wenn ſie durch den leeren Raum geht.

Die Wirkung in die Ferne kann nicht Zurückſtoßung ſein, denn dieſe ſetzt die Berührung voraus. Wenn es alſo überhaupt eine Wirkung in die Ferne giebt, ſo kann dieſe nur in der Anziehung beſtehen. In der Berührung können die Materien einan-

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 5. Anmkg.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Erkl. 6. Anmkg.

Digitized by Google

der nur zurückstoßen, sie wirken in diesem Falle durch ihre Undurchdringlichkeit: die eine sucht die Bewegung der anderen, so viel sie vermag, von sich abzuhalten. Wenn es also überhaupt eine Anziehungskraft giebt, so kann diese nicht in der Berührung, sondern nur in die Ferne wirken. Anziehung ist Wirkung in die Ferne*).

Vermöge der Anziehung nähert sich ein Körper dem anderen. Aber nicht jede Annäherung ist Anziehung. Wenn z. B. der Körper B sich dem Körper A nähert, weil ihn der Körper C durch den Stoß in dieser Richtung bewegt, so ist klar, daß diese Annäherung von A und B eine Folge des Stoßes von C, aber nicht der Anziehung von A ist; es ist die repulsive Kraft von C, welche in diesem Falle die Annäherung bewirkt hat. Die Anziehung ist in diesem Falle nur scheinbar. Die wahre und eigentliche Anziehung zwischen zwei Körpern kann darum niemals durch andere Körper vermittelt werden. Wenn es also eine wahre Anziehung giebt, so muß diese eine solche Wirkung in die Ferne sein, die durch den leeren Raum geht, d. h. eine unmittelbare Wirkung. Wahre Anziehung ist unmittelbare Wirkung in die Ferne. Oder mit Kant zu reden: „die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum."

Wenn man die unmittelbare Wirkung in die Ferne leugnet, so leugnet man die Anziehungskraft. Wenn man die erste für unbegreiflich erklärt, so erklärt man eben dadurch auch die zweite für unbegreiflich, die in der That in gar nichts anderem bestehen kann. Wäre die Anziehungskraft nicht im Stande, durch den leeren Raum zu wirken, so könnte sie nicht unabhängig von der körperlichen Berührung wirken. Nun ist körperliche Berührung

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 7. Beweis.

Digitized by Google

offenbar nicht möglich ohne körperliches Daſein, und dieſes iſt nicht möglich ohne urſprüngliche Anziehungskraft. Ohne dieſe Anziehungskraft kein körperliches Daſein, alſo auch keine körperliche Berührung; mithin iſt die körperliche Berührung abhängig von der Anziehungskraft, nicht umgekehrt. Wenn aber die Anziehungskraft unabhängig iſt von der körperlichen Berührung, ſo iſt ſie auch unabhängig von der Erfüllung des Raumes, ſo kann ſie auch unabhängig davon wirken, d. h. ſie muß im Stande ſein, durch den leeren Raum zu wirken. Auf dieſen Begriff der Anziehungskraft als einer allgemeinen Eigenſchaft der Materie gründete Newton ſeine Attractionstheorie*).

c. Flächenkraft und durchdringende Kraft.

So unterſcheiden ſich die beiden Grundkräfte der Materie in ihrer Wirkungsweiſe. Die Attraction wirkt durch den leeren Raum, alſo ohne Vermittlung anderer Körper; die Repulſion wirkt nur durch ſolche Vermittlung, ſie wirkt auf einen entfernten Körper nur durch die Kette der dazwiſchen liegenden Körper; der erſte ſtößt den zweiten, dieſer den dritten u. ſ. f. Die Repulſion bewegt nur denjenigen Körper, den ſie berührt; die Körper berühren ſich in ihrer Grenze, die Grenze des Körpers iſt die Fläche. Wenn zwei Körper nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung auf einander einwirken können, ſo iſt ihre bewegende Kraft eine „Flächenkraft"; wenn aber ein Körper auf die Theile des anderen jenſeits der Berührungsfläche einwirkt, ſo dringt ſeine bewegende Kraft durch die Grenze hindurch und kann inſofern eine „durchdringende Kraft" genannt werden. Es leuchtet ein, daß von den beiden Grundkräften der Materie die zurück-

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 7. Anmkg.

Digitized by Google

ſtoßende eine Flächenkraft, die anziehende dagegen eine durchdringende Kraft ausmacht*).

3. Geſetz der Attraction (Gravitation).

a. Verhältniß der Maſſen und Entfernungen.

Nun wirkt die bewegende Kraft in jedem Theile der Materie, ſonſt würde die Materie den Raum nicht wahrhaft erfüllen, ſondern einen leeren Raum einſchließen. Jeder Theil der Materie iſt bewegende Kraft; alſo jeder Theil der einen Materie zieht jeden Theil der anderen an. Je mehr Theile mithin ein Körper in ſich begreift, um ſo mehr Anziehungskraft übt er aus; je größer ſeine Maſſe iſt, um ſo größer iſt ſeine Attraction. Nennen wir die Menge der Theile die „Quantität der Materie", ſo iſt die Anziehungskraft jederzeit dieſer Quantität proportional. Mit anderen Worten: die Körper ziehen ſich an im Verhältniß ihrer Maſſen; der größere zieht den kleineren an, d. h. er bewegt den kleineren und macht, daß ſich dieſer ihm nähert. Alſo ſteht die Annäherung der Körper allemal im umgekehrten Verhältniſſe der Maſſen**).

Die Anziehungskraft wirkt durch den leeren Raum. Aber wie weit erſtreckt ſich im Raum ihr Wirkungskreis? Wirkt ſie nur auf gewiſſe Entfernungen oder wirkt ſie in aller Entfernung? Setzen wir den erſten Fall, die Anziehungskraft eines Körpers wirke nur bis auf eine gewiſſe Entfernung, ſo muß ihr Wirkungskreis irgendwo eine beſtimmte Grenze haben, jenſeits deren die Anziehungskraft jenes Körpers aufhört. Dieſe Grenze iſt entweder körperlich oder ſie iſt bloß räumlich; entweder iſt es ein Körper, der ſich der Anziehungskraft entgegenſetzt und ihr Halt

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Erkl. 7.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Erkl. 7. Zuſatz.

Digitized by Google

gebietet, oder es iſt eine gewiſſe Größe der Entfernung, über welche hinaus die Anziehungskraft nicht mehr wirkt. Ein Körper kann jene Grenze nicht ſein, denn die Anziehungskraft iſt in Rückſicht der körperlichen Grenze durchdringend. Es bleibt daher als Grenzbeſtimmung nur die Entfernungsgröße übrig. Nun ſind unendlich viele Entfernungsgrößen möglich. Und ebenſo ſind unendlich viele Grade der bewegenden Kraft möglich. Es giebt hier keinen letzten Grad. Alſo giebt es auch keine Größe der Entfernung, bei der die anziehende Kraft ihren letzten Grad erreicht. Mithin hat die Anziehungskraft gar keine Grenze: ſie wirkt durch den leeren Raum in's Unbegrenzte; ihre Wirkſamkeit erſtreckt ſich durch den Weltraum*).

Mit der zunehmenden Entfernung hört die Anziehungskraft nicht auf, ſie nimmt nur ab; ſie vermindert ihren Grad, wie die Entfernung ihre Größe vermehrt. Je weiter der angezogene Körper entfernt iſt, um ſo ſchwächer wird die bewegende Kraft des anziehenden. Daher das Grundgeſetz der allgemeinen Anziehung: die Körper ziehen ſich an im geraden Verhältniß ihrer Maſſen und im umgekehrten Verhältniß ihrer Entfernungen. Die Anziehungskraft iſt den Maſſen und Entfernungen proportional, jenen in geradem, dieſen in umgekehrtem Verhältniß.

Die Anziehungskraft iſt demnach eine durchaus allgemeine Eigenſchaft des materiellen Daſeins: ſie wirkt in jeder Materie, ſie wirkt auf jede Materie, ſie wirkt in allen Räumen. Mithin iſt auch ihre Wirkung durchaus allgemein. Jede Materie iſt dieſer Wirkung unterworfen, jede wird von allen übrigen angezogen: dieſe Eigenſchaft nennen wir die Gravitation. Sie wird nach den verſchiedenſten Richtungen angezogen; ihre Gravitation iſt verſchieden nach den Maſſen der anziehenden Körper.

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Lehrſatz 8. Beweis.

Digitized by Google

Die größte Masse zieht am meisten an; also ist in dieser Richtung auch die Gravitation am größten. Die angezogene Materie wird sich in der Richtung der größten Gravitation bewegen: dieses Streben ist ihre Schwere. Die Gravitation oder Schwere ist die unmittelbare und allgemeine Wirkung der Attraction, wie die Elasticität die unmittelbare Wirkung der Repulsion war. Elasticität und Schwere sind mithin die ursprünglichen Eigenschaften jeder Materie, da Attraction und Repulsion deren Grundkräfte sind*).

b. Quadrat und Würfel der Entfernungen.

Nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Grundkräfte ist die Materie möglich. Aus der Natur jeder der beiden ursprünglichen Kräfte folgt das Gesetz ihrer Wirkungsart. Darin stimmen beide überein, daß sie mit der abnehmenden Entfernung an Stärke zunehmen, daß sie also im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken. Aber die Zurückstoßungskraft wirkt nur in der Berührung, also in unendlich kleinen Entfernungen, dagegen die Anziehungskraft wirkt in jeder Entfernung; jene wirkt nur in erfüllten oder körperlichen, diese wirkt durch den leeren Raum. Jede wirkt, wie es in der Natur der Kraft liegt, von einem bestimmten Punkte aus gleichmäßig nach allen Richtungen. Denken wir uns die Attractionskraft in einem bestimmten Punkte, so werden alle Punkte, die gleich weit von dem anziehenden entfernt sind, gleich stark dahin angezogen. Alle diese in verschiedenen Ebenen gelegenen, von dem Mittelpunkte gleich weit entfernten Punkte müssen in einer Kugelfläche liegen. Jeder Grad der Attractionskraft beschreibt seine Wirkungssphäre in einer Kugelfläche; jene Grade nehmen in dem Maße ab, als die Kugelflächen zunehmen; sie wachsen in demselben Maße, als die

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 8. Zusatz 2.

Kugelflächen abnehmen. Da nun die Oberflächen concentrischer Kugeln quadratisch wachsen und abnehmen, so folgt das bestimmte Gesetz der Anziehungskraft: „sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen." Dagegen die repulsive Kraft wirkt im körperlichen Raum. Ihre Wirkung ist die Raumerfüllung; ihre Wirkungsweise muß daher durch die Größe des körperlichen Raums bestimmt werden, nicht durch das Quadrat, sondern durch den Würfel der Entfernungen. Ihr Gesetz heißt: sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen*).

IV.

Die spezifische Verschiedenheit der Materien.

1. Figur und Volumen.

Die Körper in der Natur sind unendlich mannigfaltig und verschieden. Wir haben bisher nur ihre allgemeinen Eigenschaften erklärt, die Attribute der körperlichen Natur, die selbst ohne die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung gar nicht gedacht werden kann. Diese beiden Kräfte sind die Grundeigenschaften aller Materie. Welches sind die abgeleiteten oder besonderen Eigenschaften?

Vermöge der repulsiven Kraft erfüllt die Materie einen bestimmten Raum. Die repulsive Kraft ist als intensive Größe unendlich vieler Grade fähig. Und so verschieden die Grade sind, so verschieden kann die Erfüllung des bestimmten Raumes sein. Der ganze Raum ist erfüllt, aber in verschiedenen Graden. Nennen wir den bestimmten Grad der Raumerfüllung die Dichtigkeit der Materie, so kann dieselbe Raumgröße ganz erfüllt sein durch Materien von verschiedener Dichtigkeit. Es ist nicht nöthig,

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 8. Anmerkg. 1 und 2.

Digitized by Google

die Annahme leerer Zwischenräume zu machen, um die verschiedenen Dichtigkeiten der Materie zu erklären.

Wenn nun die Materie einen bestimmten Raum erfüllt, so folgt, daß sie in bestimmte räumliche Grenzen eingeschlossen ist, daß sie innerhalb dieser Grenzen den Raum vollkommen einnimmt. Die Begrenzung ist ihre räumliche Form, die Erfüllung ihr Raumesinhalt; jene ist die Figur, diese das Volumen der Materie. Der erfüllte Raum ist ganz erfüllt, aber nach dem Maße der zurückstoßenden Kraft in verschiedenem Grade. Er ist in höherem oder geringerem Grade erfüllt, er ist in diesem Sinne mehr oder weniger erfüllt: das heißt nicht, es ist mehr oder weniger Raum erfüllt, es giebt mehr oder weniger Theile in dem materiellen Raume, die gar nicht erfüllt, d. h. leer sind. Giebt es aber in dem körperlichen Raume keine leeren Theile, so hängen alle Theile der Materie genau zusammen, so bildet die Materie ein Continuum, kein Interruptum*).

2. Zusammenhang oder Cohärenz.

Die Theile der bestimmten Materie bilden einen stetigen, an keinem Punkte unterbrochenen Zusammenhang. Es giebt also keinen Theil, der nicht von einem anderen unmittelbar berührt würde. Was die Theile einander nähert und aneinander zieht, ist die Attractionskraft. Wenn die Attractionskraft die Theile aneinander festhält, so wirkt sie in der Berührung, sie wirkt dann als Flächenkraft und bildet den Zusammenhang oder die Cohärenz der Theile. Da nun jeder Theil eine bewegliche und darum räumlich veränderliche Substanz ist, so ist auch ihr Zusammenhang veränderlich.

Die Veränderung im Zusammenhange der Theile kann eine

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anmerkg. zur Dynamik.

Digitized by Google

doppelte sein: entweder der Wechsel der sich berührenden Theile oder die Aufhebung der Berührung. Im ersten Falle tritt kein Theil außer alle Berührung mit den übrigen; so viele Theile sich vor dem Wechsel berührt hatten, eben so viele berühren sich nach ihm: das Quantum der Berührung im Ganzen wird nicht vermindert. Im zweiten Falle dagegen treten gewisse Theile außer alle Berührung. Dort werden die Theile gegen einander verschoben, hier werden sie von einander getrennt. Was also den Zusammenhang oder die Cohärenz der Materie betrifft, so sind deren Theile entweder verschiebbar oder trennbar oder auch beides. Was in den Theilen der Trennung widerstrebt, ist die Kraft ihres Zusammenhanges; was sich der Verschiebung widersetzt, ist die Anhänglichkeit, welche die Theile zu einander haben, ihre gegenseitige Friction oder Reibung*).

3. Flüssige und feste Materien.

Jede Materie wehrt sich gegen die Trennung ihrer Theile, denn jede hat einen bestimmten Zusammenhang, und die Kraft dieses Zusammenhangs widersetzt sich der trennenden Kraft. Aber nicht jede Materie widersetzt sich der Verschiebung ihrer Theile, denn nicht in jeder Materie hängen die Theile so aneinander, daß sie sich gegenseitig reiben, daß der eine den anderen festhält. Wenn sie sich gar nicht aneinander reiben, so sind sie absolut verschiebbar: diese vollkommene Verschiebbarkeit der Theile macht den Charakter des flüssigen Körpers. Der flüssige Körper kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Theile verändern, ohne ihn aufzuheben; er kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Theile wechseln.

Wenn die Theile eines Körpers nicht absolut verschiebbar

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anmerkg. zur Dyn. 2.

Digitized by Google

ſind, ſo hängen ſie durch Reibung zuſammen, ſo halten ſich die Theile gegenſeitig feſt, ſo iſt eine Veränderung ihres Zuſammenhangs zugleich eine Trennung der Theile, nicht bloß ein Wechſel ihrer Berührung. Ein ſolcher Körper heißt feſt oder ſtarr; er heißt ſpröde, wenn ſeine Theile ſo feſt an einander hängen, daß ſie ſich nur durch einen Riß von einander trennen laſſen.

4. Natur der flüſſigen Materie. Hydrodynamik.

Hieraus erhellt der Unterſchied der feſten und flüſſigen Körper. Die Theile können bei beiden getrennt werden; ſie können in dem feſten Körper nicht verſchoben, ſondern nur getrennt werden. Der Verſchiebung der Theile widerſetzt ſich die Reibung, der Trennung widerſetzt ſich der Zuſammenhang. Worin ſich alſo der feſte Körper von dem flüſſigen unterſcheidet, das iſt nicht der Zuſammenhang, ſondern die Reibung der Theile. Daher darf man nicht ſagen, der feſte Körper habe einen größeren Zuſammenhang als der flüſſige, er hat nur eine andere Art des Zuſammenhangs. Wenn der Körper um ſo flüſſiger wäre, je geringer der Zuſammenhang ſeiner Theile iſt, ſo würde die Vergrößerung des Zuſammenhangs die Flüſſigkeit des Körpers vermindern. Nun iſt der Zuſammenhang eines Körpers um ſo größer, je mehr Theile einander berühren, je weniger Theile den leeren Raum berühren. Wenn dieſe Theile eine Kugelgeſtalt bilden, ſo iſt offenbar ihre wechſelſeitige Anziehung, ihre gegenſeitige Berührung am größten, ſo iſt die Berührung mit dem leeren Raum die kleinſte. Iſt nun ein Waſſertropfen weniger flüſſig, wenn er den größten Zuſammenhang ſeiner Theile, die Kugelgeſtalt angenommen hat? Die Vergrößerung des Zuſammenhangs thut mithin der Flüſſigkeit der Materie nicht den mindeſten Abbruch. Der Verſchiebung ſeiner Theile leiſtet das Waſ-

Digitized by Google

ſer keinen Widerſtand, wohl aber deren Trennung. Im Waſſertropfen bewegt ſich das Inſect mit Leichtigkeit, aber mit Mühe arbeitet es ſich durch auf die Oberfläche des Tropfens.

Weil die flüſſigen Theile abſolut verſchiebbar ſind, ſo ſind ſie widerſtandslos auch gegen den kleinſten Druck, ſo vermag ſelbſt der kleinſte Druck das Waſſertheilchen nach allen Richtungen hin zu bewegen. Nehmen wir an, daß es dem kleinſten Druck auch nur den kleinſten Widerſtand entgegenſetzte, ſo würde ſich mit dem zunehmenden Drucke dieſer Widerſtand verſtärken und am Ende ſo wachſen, daß die Theile nicht mehr aus ihrer Lage gerückt oder nicht mehr verſchoben werden könnten. Denken wir uns nun zwei verbundene Röhren von ungleicher Größe, die eine ſo weit, die andere ſo eng, als man will, beide mit Waſſer gefüllt: ſo würde es bei der kleinſten Widerſtandskraft gegen die Verſchiebung der Theile unmöglich ſein, daß die geringere Waſſermaſſe die größere ſteigen macht; alſo müßte zuletzt das Waſſer in der engeren Röhre höher ſtehen, als in der weiteren, was der Natur des flüſſigen Körpers und den erſten Geſetzen der Hydrodynamik vollkommen widerſpricht. Wenn wir der flüſſigen Materie auch nur die geringſte Widerſtandskraft gegen die Verſchiebung ihrer Theile zuſchreiben, auch nur in etwas die abſolute Verſchiebbarkeit der letzteren einſchränken, ſo ſind alle Bedingungen der Hydroſtatik aufgehoben*).

5. Elaſticität als expanſive und attractive.

Es iſt die Kraft des Zuſammenhangs in jeder Materie, die ſich gegen die Trennung der Theile wehrt. Es ſind die bewegenden Grundkräfte der Repulſion und Attraction, die in jeder Materie mit einer gewiſſen Stärke zuſammenwirken und dadurch

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Allg. Anm. z. Dyn. 2.

Digitized by Google

die bestimmte Raumerfüllung und den Zusammenhang der materiellen Theile bewirken. Jede Veränderung des Volumens ist daher ein Angriff auf die Kräfte der Materie, die sich diesem Angriffe nothwendig widersetzen. Nun ist die Veränderung des Volumens entweder dessen Vergrößerung oder Verkleinerung. Die Materie wird in beiden Fällen durch ihre Kraft diese Veränderung aufzuheben suchen; sie wird in ihr früheres Volumen zurückkehren, entweder indem sie sich wieder ausdehnt, wenn ihre Theile von außen zusammengedrückt, oder indem sie sich wieder zusammenzieht, wenn durch äußere Kraft ihre Theile auseinandergespannt werden. Dieses Bestreben der Materie ist ihre abgeleitete Elasticität, deßhalb abgeleitet, weil sie bedingt ist durch die Grundkräfte, das Volumen und den Zusammenhang der Materie, während die ursprüngliche Elasticität unmittelbar mit der Repulsion selbst gegeben war. Die abgeleitete Elasticität ist entweder expansiv oder attractiv, je nach der Richtung, in welcher die Materie ihr ursprüngliches Volumen wiederherzustellen strebt *).

6. Mechanische und chemische Veränderung.

Materien können gegenseitig auf einander einwirken, sie können sich gegenseitig verändern. Die materielle Veränderung ist in allen Fällen eine räumliche, sie betrifft entweder den Ort und die Lage des Körpers oder seine Zusammensetzung, die Verbindung seiner Theile. Eine Materie kann unter dem Einflusse der anderen ihren Ort und die Verbindung ihrer Theile verändern. Von der ersten Art der Veränderung, der fortschreitenden Bewegung in Folge der Attraction oder Repulsion, die ein Körper auf den anderen ausübt, haben wir bereits gehandelt. Wir

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anm. z. Dyn. 3.

Digitized by Google

reden jetzt von der zweiten Art der Veränderung. Wenn eine Materie die Verbindung ihrer Theile unter dem Einfluß einer anderen verändert, so kann dieser Einfluß doppelter Art sein. Entweder eine Materie verändert die Zusammensetzung der anderen durch eindringende Bewegung, oder sie bringt diese Veränderung hervor ohne einen solchen äußeren gewaltsamen Eingriff: im ersten Fall ist die Veränderung mechanisch, im zweiten chemisch. Wenn wir einen Körper durch einen dazwischen getriebenen Keil spalten, so wird die Verbindung seiner Theile verändert, diese Veränderung ist aber nur mechanisch. Es ist nicht die Eigenthümlichkeit des Keils, nicht dessen eigene Kraft, sondern lediglich die Kraft seines Stoßes, die hier die Veränderung bewirkt.

Wenn aber zwei Körper auch im Zustande der Ruhe wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, so ist diese Veränderung chemisch. Die verbundenen Theile werden getrennt; die chemische Trennung heißt Auflösung, die Theile der einen Materie verbinden sich mit den Theilen der anderen. Wenn diese so verbundenen Materien wieder getrennt und von einander abgesondert werden, so heißt diese Trennung Scheidung. Die chemischen Veränderungen sind Auflösung und Scheidung. Es giebt eine absolute Auflösung der einen Materie durch die andere. Dann ist jeder Theil der einen mit einem Theile der anderen in demselben Verhältnisse verbunden, als die ganzen Körper selbst mit einander verbunden sind. Nennen wir den einen Körper das Auflösungsmittel, den anderen die aufzulösende Materie, so giebt es keinen Theil des einen, der nicht mit einem Theile des anderen in bestimmter Proportion verbunden wäre: wir haben in dieser chemischen Verbindung einen Körper, der in jedem seiner Theile aus den beiden Bestandtheilen des Auflösungsmittels und der aufzulösenden Materie zusammengesetzt ist. Der Körper heiße

Digitized by Google

C, dieſe Beſtandtheile A und B. Alſo iſt das Volumen des Körpers C in jedem ſeiner Theile erfüllt von A und B; beide nehmen denſelben Raum ein, was unmöglich wäre, wenn ſie nur äußerlich an einander gefügt wären. Ihre Verbindung iſt mithin eine Durchdringung. Die abſolute Auflöſung iſt die chemiſche Durchdringung, nicht Jurtapoſition, ſondern „Intusſusception". Die Jurtapoſition iſt mechaniſche, die Intusſusception iſt chemiſche Verbindung. Wären die Theile nur an einander gefügt, ſo wäre A nur an der Stelle, wo B nicht iſt, ſo würde A nicht den ganzen Raum des Körpers C erfüllen, und eben ſo wenig B. Mechaniſch läßt ſich darum die chemiſche Verbindung nicht erklären, ſondern nur dynamiſch *).

7. Mechaniſche und dynamiſche Naturphiloſophie.

Hier iſt der Punkt, wo die kantiſche Naturphiloſophie der mechaniſchen Phyſik die Spitze bietet und der mathematiſch-mechaniſchen Erklärungsart die metaphyſiſch-dynamiſche entgegenſetzt. Es wird gezeigt, daß die erſte den Vorzug nicht hat, den ſie zu haben vorgiebt. Sie hält ihre Principien für die einzig möglichen zur Erklärung der ſpezifiſchen Verſchiedenheit der Materien. Wenn alſo Körper von demſelben Volumen verſchiedene Dichtigkeiten haben, ſo könne man dieſe Thatſache nicht anders erklären, als daß der dichtere mehr Theile desſelben Raums erfülle, der weniger dichte dagegen weniger. Wenn aber dieſer weniger Theile desſelben Raumes erfüllt, ſo müſſen gewiſſe Raumtheile vorhanden ſein, die er gar nicht erfüllt, die alſo vollkommen leer ſind. Es muß dann leere Räume geben; der Körper iſt dann kein Continuum mehr, ſondern ein Interruptum; ſeine Zuſammenſetzung iſt nur aggregativ; die Theile können ſich nicht durch-

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. Allg. Anm. z. Dyn. 4.

Digitized by Google

dringen, sondern nur äußerlich (mit größeren oder kleineren Zwischenräumen) an einander fügen. Also giebt es Theile, die absolut undurchdringlich, physisch untheilbar sind, Atome, Elementarkörperchen oder Corpuskeln, ihrem Stoffe nach gleichartig, nur verschieden in ihrer Gestalt und in der von ihrer Form abhängigen Bewegung: „Maschinen", aus denen, als ihren Grundstoffen, alle Erscheinungen der Natur abgeleitet werden müssen. Diese Erklärungstheorie ist die mechanische Naturphilosophie, entweder die Atomistik Demokrits mit dem Princip der Atome und des Leeren oder die Corpuskularphysik Descartes'.

Kant hatte bereits in der Vernunftkritik, in der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes, gezeigt, daß der leere Raum und die Atome nicht Gegenstände einer möglichen Erfahrung, also nicht Naturerscheinungen seien, daß sie eine metaphysische Hypothese ausmachen, die nur nöthig erscheine, so lange man in der Natur keine andere als extensive Größen anerkenne; der Begriff intensiver Größen hebe diese Einseitigkeit auf und mache die darauf gestützte Hypothese überflüssig.

Genau in demselben Geiste bekämpft Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die mechanische Naturphilosophie. Er bestreitet deren Nothwendigkeit und setzt an ihre Stelle die dynamische Erklärungsweise. Die Materie ist nicht bloß extensive Größe und Masse; sie ist zugleich intensive Größe, denn sie ist Kraft.

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Die Mittheilung der Bewegung. Mechanik.

Die Phoronomie hatte die Bewegung nur als Größe und darum die Materie nur als das Bewegliche im Raume betrachtet, das vorgeſtellt werden konnte durch den mathematiſchen Punkt. Die Dynamik hatte in der Materie deren urſprüngliche bewegende Kräfte erkannt. Alſo iſt die Materie das Bewegliche, das bewegende Kraft hat. Wir beſtimmen die Materie als den durch eigene Kraft beweglichen und bewegten Körper. Die Körper können gegenſeitig auf einander einwirken, ſie können ſich gegenſeitig bewegen. Da aber jeder durch eigene Kraft bewegt wird, ſo kann ihm von außen oder durch andere Körper die Bewegung nicht erſt ertheilt, ſondern nur mitgetheilt werden. Ein anderes iſt die Bewegung ertheilende Kraft, ein anderes die Bewegung mittheilende; jene iſt urſprünglich, dieſe abgeleitet. Es giebt keinen bewegten Körper, überhaupt keine Materie ohne Bewegung ertheilende Kraft; es giebt ohne bewegten Körper keine Bewegung mittheilende Kraft: jene war Gegenſtand der Dynamik; dieſe iſt Gegenſtand der Mechanik.

Ein Körper kann dem anderen ſeine Bewegung mittheilen, entweder indem er ihn anzieht oder fortſtößt, entweder alſo durch Attraction oder Repulſion. Im letzten Fall geſchieht die Mithei-

Digitized by Google

lung durch Druck oder Stoß. In beiden Fällen sind die Gesetze der mitgetheilten Bewegung dieselben, nur die Richtungslinien verschieden. Wir beschränken uns deshalb auf die Bewegung, welche durch repulsive Kräfte mitgetheilt wird*).

Die mitgetheilte Bewegung ist eine Wirkung, die ein bewegter Körper auf einen anderen ausübt. Um diese Wirkung zu bestimmen, muß man vor allem die Ursache richtig erkennen. Die wirkende Ursache ist die Kraft des bewegenden Körpers. Wie groß ist diese Kraft? In jedem bewegten Körper wirken zwei Factoren, die Größe des Körpers und die der Bewegung. Die Größe des Körpers besteht in der Menge seiner bewegten Theile (Masse), die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit: also sind Masse und Geschwindigkeit die beiden Factoren, deren Product die Kraft eines bewegten Körpers bestimmt oder dessen ganze Bewegungsgröße ausmacht. In der Phoronomie kam die Masse gar nicht in Betracht, die Bewegungsgröße erschien dort bloß als Geschwindigkeit. Hier dagegen gilt als das Subject der Bewegung nicht mehr der mathematische Punkt, sondern die materielle Substanz, deren Größe verschieden ist nach der Menge ihrer Theile. Darum ist jetzt die Größe der Bewegung nicht mehr bloß der Grad der Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in die Geschwindigkeit.

Es ist unmöglich, die Masse eines Körpers oder die Menge seiner Theile für sich genommen zu schätzen, deßhalb unmöglich, weil der Körper in's Unendliche theilbar ist. Also kann die Größe der Masse nur geschätzt werden durch die Größe der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit. Setzen wir, die Geschwindigkeit eines Körpers sei gleich 5 Grad, die ganze Bewegungsgröße

*) Met. Anfgsgr. der Naturw. III Hptst. Met. Anfgsgr. der Mechanik. Erkl. 1. Anmerk.

Digitized by Google

gleich 15, so ergiebt sich für die Masse x die Gleichung $5x = 15$, also $x = 3$. In allen Fällen ist die Masse gleich der Quantität der Bewegung, getheilt durch die gegebene Geschwindigkeit. Es folgt von selbst, daß die Quantität der Bewegung oder die Kraft des bewegten Körpers sich gleich bleibt, wenn man die Masse verdoppelt und die Geschwindigkeit halbirt; daß die Kräfte zweier Körper dieselben bleiben, wenn man bei dem einen die Masse, bei dem anderen die Geschwindigkeit verdoppelt u. s. f.*).

Damit ist der Gegenstand der mechanischen Körperlehre bestimmt. Es ist die Veränderung, die ein Körper durch seine Bewegung einem anderen mittheilt. Zu dieser Veränderung steht der Körper in einem dreifachen Verhältniß, und in diesen drei verschiedenen Beziehungen muß er von der mechanischen Körperlehre betrachtet werden. Er ist in seiner Masse das Subject dieser Veränderung: dasjenige, was sich verändert oder in dem die Veränderung vor sich geht. Er ist durch seine Bewegung die Ursache, die jene Veränderung in einem anderen Körper hervorbringt, die dem anderen Körper Bewegung mittheilt: das Bewegung mittheilende Subject. Zugleich ist er das Object, dem von einem anderen Körper Bewegung mitgetheilt wird. Also muß die Mechanik den Körper betrachten als Subject aller Bewegung, als Bewegung einem anderen Körper mittheilendes Subject, als Subject und zugleich Object der mitgetheilten Bewegung, d. h. als Bewegung mittheilend und zugleich mitgetheilte Bewegung empfangend. Mit anderen Worten: die Mechanik betrachtet die körperlichen Veränderungen in Rücksicht ihrer Substanz, ihrer Ursache, ihrer Wechselwirkung.

So ist die mechanische Körperlehre ganz auf jene Grund-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Erll. 2. Lehrsatz 1. Beweis. Zusatz. Anmerkg.

ſätze des reinen Verſtandes gebaut, die wir als „Analogien der Erfahrung" in der Vernunftkritik kennen gelernt haben. Es waren die Grundſätze der Subſtanz, der Cauſalität und der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft. In aller Veränderung beharrt die Subſtanz; alle Veränderung hat ihre Urſache (jede Veränderung iſt eine Wirkung); alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Dieſe Grundſätze der reinen Naturwiſſenſchaft, angewendet auf die Bewegung, bilden die Geſetze der Mechanik.

Es iſt klar, daß jene Grundſätze ohne weiteres anwendbar ſind auf die Bewegung. Denn jede Bewegung iſt eine Veränderung, eine Veränderung im Raum. Was von aller Veränderung gilt, muß ebendeßhalb auch von dieſer Veränderung, der Bewegung, gelten. Die Subſtanz dieſer Veränderung iſt die Materie. Die Grundſätze der Mechanik verhalten ſich zu jenen Grundſätzen des reinen Verſtandes, wie der Begriff der Bewegung zu dem der Veränderung, d. h. wie die Species zur Gattung. Die Geſetze der Mechanik, ſo weit dieſelben a priori erkennbar ſind, ſind nichts anderes als die Analogien der Erfahrung in ihrer phyſikaliſchen Anwendung.

I.

Das Geſetz der Selbſtändigkeit.

Die Materie als Subſtanz.

Die Bewegung iſt Veränderung der körperlichen Natur, das Subject oder die Subſtanz dieſer Veränderung iſt die Materie in ihren Theilen, die körperliche Maſſe oder die Quantität der Materie. Darum gilt das Geſetz: „bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quan-

Digitized by Google

tität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert*)."

Das Kennzeichen der Substanz ist die Beharrlichkeit. Nur im Raum ist das beharrliche Dasein erkennbar. Das beharrliche Dasein im Raume, das letzte Subject aller räumlichen Veränderung (Bewegung), ist die Materie. Folglich ist die Materie die einzige erkennbare Substanz. Die Materie besteht aus Theilen. Diese Theile sind räumlich, d. h. außer einander. Jeder dieser Theile ist beweglich, also kann sich jeder dieser Theile von den anderen absondern, trennen, eine eigene Bewegung für sich haben, d. h. selbständiges Subject einer Bewegung oder Substanz sein. Die Theile der Materie können getrennt, aber nicht vernichtet werden. Zertheilung ist nicht Vernichtung. Es giebt keine körperliche Veränderung, die einen materiellen Theil vernichten oder aus nichts hervorbringen könnte. Also giebt es keine körperliche Veränderung, welche die Menge der materiellen Theile um das mindeste vermehren oder vermindern könnte, also bleibt die Quantität der Materie bei allen körperlichen Veränderungen dieselbe, unvermehrt und unvermindert**).

Der Beweisgrund der Beharrlichkeit der Materie liegt in ihrem räumlichen Dasein, in ihren außereinander befindlichen Theilen, in ihrer extensiven Größe. Es ist nicht zu begreifen, wie außereinander befindliche Theile verschwinden können. Ihre Beharrlichkeit und damit ihre Substantialität ist einleuchtend. Aus eben diesem Grunde läßt sich von dem Subjecte der inneren Erscheinungen, von dem Gegenstande des inneren Sinnes, dem denkenden Subjecte, welches keine extensive, sondern nur intensive Größe ist, niemals beweisen, daß es beharre. Das ein-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 2.

**) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 2. Beweis.

Digitized by Google

zige Kennzeichen, woran man die Subſtanz erkennt, iſt in dieſem Falle unerkennbar. Darum iſt von der Seele nicht zu beweiſen, daß ſie Subſtanz ſei; darum gab es keine rationale Pſychologie, keinen Beweis für die Unſterblichkeit der Seele. Setzen wir die Weſenseigenthümlichkeit der Seele in das Bewußtſein, ſo läßt ſich aus der einfachen Natur des Bewußtſeins nichts für ſein beharrliches Daſein ſchließen. Das Bewußtſein erſcheint in den Gradunterſchieden des Hellen und Dunkeln. Es läßt ſich denken, daß es in abnehmenden Graden zuletzt verſchwindet, ohne daß irgend eine Subſtanz dabei vernichtet wird. Es iſt ein ſehr gedankenloſer Schluß der dogmatiſchen Metaphyſik geweſen, aus der Theilbarkeit der Dinge die Vergänglichkeit, aus der Einfachheit das beharrliche Daſein zu folgern. Im Gegentheil, das Theilbare iſt unvergänglich. Wenigſtens iſt ſeine Vernichtung auf keinerlei natürliche Weiſe zu begreifen. Wenn ſie geſchieht, ſo iſt ſie ein Wunder. Zertheilung iſt nicht Zerſtörung, nicht Vernichtung, ſondern (räumliche) Veränderung der Theile. Der Stoff bleibt, die Form allein verwandelt ſich. In dem materiellen Daſein, in der räumlichen Natur giebt es keine Vernichtung, ſondern nur Verwandlung, weder Entſtehen noch Vergehen, ſondern nur Metamorphoſe*).

II.

Das Geſetz der Trägheit.

1. Die äußere Urſache.

Jede Veränderung hat ihre Urſache. Alſo hat auch die Veränderung der Materie ihre Urſache. Dieſe Veränderung iſt Bewegung. Die Materie iſt Raum, ihre Theile ſind außer einander, ihre Beſtimmungen ſind ſämmtlich räumlicher, darum äuße-

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. Lehrſatz 2. Anmerkg.

Digitized by Google

rer Natur. Also muß auch die Ursache ihrer Veränderungen eine äußere Ursache sein. Das Gesetz heißt: „alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache."

Die räumliche Veränderung besteht in der Bewegung und Ruhe. Entweder ruht die Materie, oder sie bewegt sich. Wenn sie ruht, so kann sie nur durch eine äußere Ursache genöthigt werden, sich zu bewegen. Wenn sie sich bewegt, so bewegt sie sich fort mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung, und nur eine äußere Ursache kann sie nöthigen, entweder ihre Bewegung ganz aufzuheben oder den Modus derselben zu ändern. Wenn die Materie nur durch eine äußere Ursache verändert werden kann, so beharrt sie in ihrem Zustande sei es der Ruhe oder Bewegung, bis eine äußere Ursache auf sie einwirkt. Es ist also vollkommen gleich, ob wir sagen: „alle Veränderung der Materie hat ihre äußere Ursache," oder „die Materie beharrt in ihrem vorhandenen Zustande, bis sie von außen her daraus vertrieben wird." Dieses Gesetz der Beharrung ist das Gesetz der Trägheit (lex inertiae), das nur in diesem Verstande einen gültigen Sinn hat*).

2. Mechanismus und Hylozoismus. Bewegung und Leben.

Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Negativ ausgedrückt: keine Veränderung der Materie hat eine innere Ursache. Wenn eine Substanz aus innerer Ursache, also aus innerem Antrieb ihren Zustand verändert, so ist die Substanz lebendig. Die innere Ursache ist ein Trieb, ein Begehren; die innere Thätigkeit ist ein Denken, Fühlen, Wollen. Alle Veränderung der materiellen Substanz besteht

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3.

in der Bewegung. Wenn sich die materielle Substanz aus innerer Ursache bewegte, so wäre die Materie lebendig, so wären in ihr Bewegungstriebe und vorstellende Kräfte. Nun ist die Materie äußere Erscheinung, Gegenstand bloß der äußeren Anschauung. Triebe, Begierden, Vorstellungen sind nie Objecte der äußeren Anschauung, also können sie auch nie Bestimmungen der Materie sein; in keinem Falle sind sie deren erkennbare Bestimmungen*).

Wir reden von der Materie als Gegenstand der Erfahrung, als Object der Naturwissenschaft. Wir reden von ihr nur in diesem Sinn. Also kann in diesem Sinn nie die Rede davon sein, daß sich die Materie aus inneren Ursachen verändert. Mithin ist die Materie, wissenschaftlich genommen, durchaus leblos. Das Gesetz der Trägheit ist gleichbedeutend mit dem der Leblosigkeit. Es darf darum die Trägheit auch nicht verstanden werden als ein Beharrungstrieb der Materie, als ein positives Bestreben derselben, ihren Zustand zu erhalten.

Sobald die Materie vorgestellt wird als eine von Bewegungstrieben und vorstellenden Kräften erfüllte Substanz, so wird sie lebendig gedacht. Diese Vorstellungsweise ist Hylozoismus. Es ist klar, daß damit jeder wissenschaftliche Begriff der Materie und damit alle Naturwissenschaft aufhört. Der Hylozoismus ist der Tod aller Naturphilosophie. Hatte Kant vorher die dynamische Naturerklärung der mechanischen, so weit diese atomistisch ist, entgegengesetzt, so setzt er hier die mechanische Naturphilosophie dem Hylozoismus entgegen, der bei den Griechen der alten Zeit, bei den Italienern des sechszehnten Jahrhunderts, bei Leibniz in der neueren Zeit seine naturphilosophische Geltung hatte. Die Atomistik ist nicht nöthig zur Naturerklärung. Der Hylo-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3. Beweis.

Digitized by Google

zoismus ist absolut verwerflich, denn er setzt an die Stelle des wissenschaftlichen Begriffs der Materie eine Phantasie, die nie sein kann, was die Materie immer sein muß: Object der äußeren Anschauung.

Wenn aber die Bewegung nicht aus inneren Ursachen erklärt werden darf, so darf sie auch nicht aus zweckthätigen Kräften, also nicht durch Zweckursachen erklärt werden. Denn die Zweckursachen in der Natur sind innere. Es folgt, daß in der wissenschaftlichen Naturerklärung die Teleologie gar keinen Platz hat. Mit dem Hylozoismus wird von der Naturphilosophie auch die Teleologie ausgeschlossen. Es giebt in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Dinge nach kritischen Grundsätzen keine andere Causalität als die mechanische*).

III.

Das Gesetz der Gegenwirkung oder des Antagonismus.

Jede Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache, also ist sie eine äußere Wirkung. Ein Körper wird bewegt durch einen anderen. Beide Körper sind zugleich da, mithin stehen sie nach dem Grundsatze der Gemeinschaft in Wechselwirkung: sie bewegen sich gegenseitig. Der bewegte Körper wirkt auf den bewegenden zurück. Die Wechselwirkung ist in diesem Falle Gegenwirkung, die actio mutua ist von Seiten des bewegten Körpers reactio. Wird ein Körper durch einen anderen gestoßen, so reagirt er durch den Gegenstoß; wird er durch einen anderen gedrückt, so reagirt er durch den Gegendruck; wird er gezogen, so reagirt er durch den Gegenzug. Und hier gilt das Gesetz, „daß Wirkung und Gegenwirkung jederzeit gleich sind."

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3. Anmerkg.

Der Stoß ist gleich dem Gegenstoß, der Druck gleich dem Gegendruck, der Zug gleich dem Gegenzug*).

1. Das Problem.

Dieses Gesetz gilt in der Körperwelt allgemein und nothwendig. Es ist also ein Naturgesetz der metaphysischen Körperlehre und muß a priori erkannt werden. Indessen haben die Naturforscher den Erklärungsgrund nicht an der wahren Stelle gesucht. Newton wußte nicht, dieses Gesetz aus Principien zu begründen, sondern berief sich auf die Erfahrung. Keppler wollte dasselbe so erklären, daß jeder Körper der eindringenden Bewegung einen Widerstand entgegensetzt, kraft dessen er nicht bloß auf sich einwirken läßt, sondern zurückwirkt und die Größe der eindringenden Bewegung vermindert; diese Widerstandskraft bezeichnete Keppler als die jedem Körper natürliche Trägheit. Er hat aus der Trägheit eine Trägheitskraft, eine vis inertiae gemacht und auf diese Weise dem wahren Begriffe der Trägheit widersprochen. Die Trägheit ist keine Kraft, sie widersteht nicht; was der Bewegung wirklich widersteht, ist in allen Fällen nur die entgegengesetzte Bewegung. Aber die bewegende Kraft ist das Gegentheil der Trägheit. Vermöge der Trägheit ruht der Körper oder beharrt in seinem Zustande, bis eine äußere Ursache denselben verändert. Nicht daß er einer äußeren Bewegung widersteht, ist seine Trägheit, sondern daß er eine äußere Bewegung leidet, daß er nur durch eine äußere Ursache in Bewegung (oder, wenn er bewegt ist, in Ruhe) gesetzt werden kann. Die Trägheit, richtig verstanden, ist nicht gleich dem Widerstande, sondern der Leblosigkeit der Materie; sie bildet das zweite, nicht das dritte Gesetz der Mechanik. Dahin also muß der Begriff

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 4.

Digitized by Google

Kepplers berichtigt werden. Andere haben die wechſelſeitige Mittheilung der Bewegung in Weiſe einer Transfuſion verſtanden, als ob die Bewegung aus einem Körper in den anderen hinüberwandert, wie Waſſer aus einem Glaſe in ein anderes, und nun der eine Körper an ſeiner Bewegung eben ſo viel verliert, als er dem anderen mittheilt. Indeſſen iſt dieſe Vorſtellungsweiſe nur eine Umſchreibung, keine Erklärung der Thatſache*).

2. Löſung des Problems.

Um zunächſt die Thatſache ſelbſt feſtzuſtellen, ſo ſetzen wir den Fall, daß ein Körper A in ſeiner Bewegung auf einen anderen B trifft, den er ſtößt; in dieſem Zuſammentreffen iſt nicht bloß A der ſtoßende, B der geſtoßene Körper, ſondern beide ſtoßen ſich gegenſeitig. A theilt dem anderen Körper durch ſeinen Stoß eine gewiſſe Bewegung mit: das iſt die Wirkung; A empfängt von dem anderen Körper durch den Gegenſtoß eine gewiſſe Bewegung zurück: das iſt die Gegenwirkung. Dieſe letzte Bewegung, die von B aus A mitgetheilt wird, iſt offenbar der Bewegung von A entgegengeſetzt. Alſo wird dadurch die Größe der Bewegung von A vermindert, entweder ganz oder zum Theil aufgehoben. Und zwar vermindert ſich die Bewegung von A um eben ſo viel, als A dem anderen Körper an Bewegung mitgetheilt hat. So viel Bewegungsgröße B empfangen hat, eben ſo viel giebt es zurück. Mithin iſt die Gegenwirkung an Größe gleich der Wirkung. Das iſt die Thatſache, und die naturphiloſophiſche Aufgabe iſt, dieſe Thatſache a priori zu begründen oder aus den Principien der Bewegung zu erklären.

Das Geſetz der mechaniſchen Wechſelwirkung folgt aus dem wohlverſtandenen Begriff der Bewegung, wie Kant denſelben

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. Lehrſatz 4. Anmerkg. 1.

Digitized by Google

an die Spitze ſeiner metaphyſiſchen Anfangsgründe geſtellt hat. Es liegt in der Natur der Bewegung, daß ſie immer wechſelſeitig iſt. Wenn A ſeinen Ort in Rückſicht auf B verändert, ſo verändert eben dadurch auch B ſeinen Ort in Rückſicht auf A; d. h. beide Körper bewegen ſich. Iſt aber jede Bewegung wechſelſeitig, ſo iſt auch die Wirkung eines bewegten Körpers auf einen anderen wechſelſeitige Wirkung oder Wechſelwirkung. Es iſt unmöglich, ſich gegen einen ruhenden Körper zu bewegen. Der Körper ruht nicht, in Rückſicht deſſen irgend ein anderer ſeinen Ort verändert, gegen den irgend ein anderer ſich bewegt. Es iſt unmöglich, einen ruhenden Körper zu ſtoßen, denn der geſtoßene Körper ſtößt zurück, er leiſtet Widerſtand, d. h. er bewegt ſich. Der Widerſtand folgt nicht aus der Ruhe, ſondern aus der Bewegung. Alſo iſt es nicht, wie Keppler meinte, die Trägheit, aus der ſich die Gegenwirkung erklärt. Der geſtoßene Körper iſt der zurückſtoßende, d. h. der bewegte, alſo niemals der träge. So wenig es möglich iſt, einem ruhenden Körper ſich zu nähern, ſo wenig iſt es möglich, einen trägen Körper zu ſtoßen.

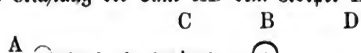
Oder kann ſich der Körper A dem Körper B nähern, ohne daß ſich um eben ſo viel auch B dem Körper A nähert? Wenn ich bloß auf dieſe beiden Körper und ihr Verhältniß im abſoluten Raum achte, ſo iſt es offenbar ganz gleich, ob ich ſage A nähert ſich B, oder B nähert ſich A. A nähert ſich B bis auf eine unendlich kleine Entfernung, d. h. es ſtößt auf B; alſo nähert ſich auch B bis auf eine unendlich kleine Entfernung A, d. h. es ſtößt auf A.

Die Bewegung iſt Relation, ſie geſchieht nie bloß auf einer Seite, ſondern immer auf beiden. Die Bewegung von der einen Seite iſt allemal zugleich die entgegengeſetzte Bewegung von der anderen. Alſo iſt auch die Wirkung von der einen Seite die

Digitized by Google

entgegengesetzte Wirkung von der anderen. Und hier leuchtet die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung auf das deutlichste ein. Die Richtung, in der sich A dem Körper B nähert, in eben derselben nähert sich auch B dem Körper A. Die Geschwindigkeit, womit A auf B zueilt, mit eben derselben eilt auch B auf A zu. Und was von der Annäherung gilt, eben dasselbe gilt vom Stoß, vom Druck, von der Anziehung.

Die Phoronomie hatte es bloß mit Richtung und Geschwindigkeit zu thun. Die Mechanik hat auch die Masse des Körpers zu bedenken. Setzen wir den Fall, ein Körper, dessen Masse gleich 3 Pfund sei, bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5°, so ist die Größe seiner Bewegung gleich 15. Dieser Körper bewege sich gegen einen anderen, der in Rücksicht des relativen Raumes ruht. Die Masse des anderen Körpers sei gleich 5 Pfund. Beide Körper, im absoluten Raume betrachtet, bewegen sich gegeneinander mit gleicher Bewegungsgröße. Nun ist die Bewegungsgröße des einen gleich 15, also ist auch die des anderen gleich 15, und da die Masse des letzteren gleich 5 ist, so muß seine Geschwindigkeit gleich 3 sein. Es sei der Körper A, der sich in der Richtung der Linie AB dem Körper B nähert.



Im absoluten Raume sind beide Körper bewegt, A mit der Geschwindigkeit 5, B mit der Geschwindigkeit 3; wenn also A in der Richtung nach B fünf Theile der Linie AB durchlaufen hat, so hat B in der Richtung nach A drei Theile durchlaufen. Beide treffen sich im Punkte C und setzen sich gegenseitig in Ruhe. Die entgegengesetzte Bewegung, welche B gemacht hat, ist in unserer Construction gleich BC: das ist die Gegenwirkung von B.

Nun ist aber B in Rücksicht des relativen Raumes nicht be-

Digitized by Google

wegt. Es ist gleichbedeutend, ob ich sage, A bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5° im relativen Raum, in welchem B ruht, oder dieser relative Raum bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 3° in der entgegengesetzten Richtung. In dieser Bewegung findet ein Zusammenstoß von A und B statt, in Folge dessen sich beide Körper gegenseitig in Ruhe versetzen. Aber der relative Raum ruht deßhalb nicht, sondern bewegt sich über den Punkt des Zusammenstoßes hinaus mit einer Geschwindigkeit von 3° in der Richtung von BA, d. h. der Punkt B im relativen Raum entfernt sich vom Körper B um die Linie BC. Setzen wir den relativen Raum als ruhig, so ist die Folge des Zusammenstoßes von A und B, daß der Körper B in der Richtung der Linie AB fortbewegt wird mit einer Geschwindigkeit von 3°, oder er wird von B nach D (um das Stück BC) fortgestoßen. Also ist die Bewegung, welche A durch seinen Stoß dem Körper B mittheilt, gleich BD: das ist die Wirkung. BC war die Gegenwirkung. BC = BD, d. h. die Wirkung ist gleich der Gegenwirkung. Wenn eine Masse von 3 Pfund mit einer Geschwindigkeit von 5° auf eine Masse von 5 Pfund trifft, so bewegt sie dieselbe in gleicher Richtung vorwärts mit einer Geschwindigkeit von 3°, und dann ruhen beide. Die Wirkung ist, daß sich die Masse von 5 Pfund mit der Geschwindigkeit von 3° fortbewegt. Die Gegenwirkung ist, daß die Masse von 3 Pfund mit der Geschwindigkeit von 5° so viel Bewegungsgröße verliert, als sie der anderen mitgetheilt hat, d. h. in diesem Falle, daß sie im Punkte D aufhört sich zu bewegen oder ruht*).

3. Sollicitation und Acceleration.

Es ist also klar, daß jeder Körper durch den Stoß eines

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 4. Beweis. Zusatz 1 u. 2.

Digitized by Google

anderen beweglich ist und eine gewisse Bewegung dadurch empfängt, die er dem anderen in entgegengesetzter Richtung zurückgiebt. Die Gegenwirkung ist eine Bewegung und hat als solche eine gewisse Zeitfolge, sie verläuft in einer gewissen Zeit. Wir unterscheiden hier den Moment, in dem sie beginnt, und die Zeitreihe, welche sie durchläuft. Der Moment, in dem sie beginnt, ist der Augenblick, in welchem die Wirkung eines Körpers auf einen anderen anhebt, in welchem der Körper die erste Einwirkung von dem anderen empfängt. Dieser Moment ist die „Sollicitation". Hier entsteht eine Bewegung, die mit einer gewissen Geschwindigkeit sich durch eine gewisse Zeitreihe fortsetzt und in gleichem Verhältniß mit den Zeittheilen zunimmt. Ist z. B. die Geschwindigkeit dieser Bewegung so groß, daß der Körper in 1 Secunde 3 Fuß durchläuft, so wird er, wenn keine äußere Ursache ihn hindert, in 2 Secunden 6 Fuß u. s. f. durchlaufen. Diese so wachsende Geschwindigkeit nennen wir das Moment der „Acceleration". In allen Fällen wird in einer endlichen oder bestimmten Zeit sich der Körper mit einer endlichen oder bestimmten Geschwindigkeit bewegen, in keinem Falle mit einer unendlichen Geschwindigkeit. Nun ist jede bestimmte Zeit eine unendliche Menge von Augenblicken, denn der Augenblick ist kein Zeitraum, sondern ein Zeitpunkt oder eine Zeitgrenze. Wenn also der Körper in dem Augenblicke der Sollicitation eine bestimmte oder endliche Geschwindigkeit empfinge, so müßte sich in einer bestimmten Zeit diese Geschwindigkeit unendlich vervielfältigen, also müßte der Körper in jeder bestimmten Zeit eine unendlich große Geschwindigkeit haben. Mit anderen Worten: wenn die Sollicitation eine endliche oder bestimmte Geschwindigkeit mittheilt, so muß die Acceleration unendlich groß sein. Da das Letztere nicht möglich ist, so folgt, daß das Moment der Acceleration nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten kann.

Digitized by Google

4. Der unendlich kleine Widerstand. Kein absolut-harter Körper.

Wenn ein Körper durch einen anderen gestoßen wird, so erfolgt aus der Widerstandskraft des gestoßenen Körpers der gleiche Gegenstoß oder die gleich große entgegengesetzte Bewegung. Im Augenblicke der Sollicitation aber kann der Gegenstoß nur unendlich klein sein, denn wenn er in diesem Augenblick eine gewisse Größe hätte, so müßte er in jeder meßbaren Zeit unendlich groß sein. Also kann jeder Körper im Augenblicke der Sollicitation nicht seine ganze Widerstandskraft äußern, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Setzen wir nun, daß ein Körper absolut-hart oder vollkommen undurchdringlich wäre, so könnten seine Theile durch keine Kraft getrennt oder in ihrer Lage gegen einander verändert werden. Gegen einen solchen Körper wäre jede eindringende Bewegung machtlos, ein solcher Körper würde im Augenblicke der Sollicitation seine Widerstandskraft mit einer Größe äußern, die der Größe jeder eindringenden Bewegung gleichkommt; er würde also bestrebt sein, in einer endlichen Zeit sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen. Da das Letztere unmöglich ist, so giebt es keinen absolut-harten Körper.

5. Die Stetigkeit der mechanischen Veränderung.

Also leistet jeder Körper vermöge seiner Undurchdringlichkeit jeder eindringenden Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Wenn aber der Widerstand in einem Augenblick unendlich klein ist, so werden auch die räumlichen Verhältnisse eines Körpers nicht in einem Augenblicke verändert. Die räumlichen Verhältnisse eines Körpers sind Ruhe oder Bewegung,

Digitized by Google

die letztere in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Wenn die Veränderung der Ruhe oder Bewegung in einem Augenblicke stattfände, so würde sie nicht in einem Zeitraum verlaufen, sondern in der Zeitgrenze eintreten, d. h. sie würde plötzlich geschehen. Sie kann also nicht plötzlich, sondern nur allmälig geschehen. Jede mechanische Veränderung braucht Zeit, sie geschieht nur in einem gewissen Zeitraume, sie durchläuft also eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen. Wenn wir in dieser Zeitreihe den Zustand des Körpers im ersten Moment mit seinem Zustande im letzten, das erste Glied der Veränderung mit dem letzten vergleichen, so ist zwischen diesen die größte Differenz. Jede Differenz der Zwischenzustände ist kleiner als diese. Die Veränderung des Körpers ist demnach allmälig oder stetig verlaufen: das ist das „mechanische Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica)."

Wie die Gesetze der Phoronomie den Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), die Gesetze der Dynamik den Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) entsprochen haben; so entsprechen die drei mechanischen Gesetze der Selbständigkeit, Trägheit und Gegenwirkung den Kategorien der Relation (Substantialität, Causalität, Gemeinschaft). Es ist die Topik der reinen Verstandesbegriffe, die sich überall in dem kantischen Lehrgebäude und dessen Architektonik geltend macht.

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Die Bewegung als Erſcheinung. Phänomenologie.

I.

Die Aufgabe der Phänomenologie.

1. Die Modalität der Bewegung.

Die Bewegung iſt, wie die Materie, lediglich Erſcheinung, Gegenſtand des äußeren Sinnes, Vorſtellung; ſie erſcheint als ein körperlicher Vorgang, als eine materielle Veränderung und verhält ſich daher zum Körper, wie das Prädicat zum Subject. Die Verknüpfung beider wird auf dreifache Art von uns vorgeſtellt: als eine mögliche, wirkliche, nothwendige. Eben ſo muß die Bewegung beurtheilt werden: als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige Erſcheinung. Wie das Erkenntnißurtheil, ſo hat auch die Bewegung als Erkenntnißobject (Erſcheinung) dieſe dreifache Modalität. Es handelt ſich jetzt um die Erſcheinungsart der Bewegung. Unter welchen Bedingungen erſcheint ſie als möglich, wirklich, nothwendig? Das iſt die Frage der Phänomenologie *).

*) Metaph. Anfgsgr. der Ntw. IV Hptſt. Met. Anfgsgr. der Phänomenologie. Erklärung.

Digitized by Google

2. Das alternative, disjunctive, distributive Urtheil.

Jede Bewegung ist eine räumliche Relation, ein Verhältniß, dessen beide Seiten Körper sind. Dieses Verhältniß kann ein doppeltes sein: entweder bewegt sich nur einer der beiden Körper, oder sie bewegen sich beide zugleich; entweder kann die Bewegung nur einem von beiden oder sie muß beiden zugleich zugeschrieben werden.

Wenn die Bewegung nur einem von beiden zukommen kann, so ist ein doppelter Fall möglich. Die beiden Körper, welche die Correlata der Bewegung bilden, seien A und B; entweder bewegt sich A oder B. Wie entscheiden wir, welcher von beiden sich bewegt? Entweder ist unsere Entscheidung beliebig oder nicht. Ist sie beliebig, so können wir wählen; es ist kein Grund vorhanden, warum A eher als B der bewegte Körper sein sollte; im anderen Fall nöthigt uns ein bestimmter Grund, von dem einen der beiden Körper die Bewegung zu bejahen, von dem anderen zu verneinen. Im ersten Falle ist das Urtheil alternativ: „entweder A oder B bewegt sich, nimm, welchen du willst!" Im zweiten Falle ist das Urtheil disjunctiv: „entweder A oder B bewegt sich; aus diesem bestimmten Grunde ist A der bewegte Körper, also B der nichtbewegte." Dagegen ist das Urtheil distributiv, wenn die Bewegung von beiden Körpern zugleich gilt.

Das Bewegungsverhältniß wird demnach auf dreifache Weise beurtheilt: entweder alternativ oder disjunctiv oder distributiv. Das alternative Urtheil erklärt: die Bewegung kann eben so gut auf der einen als auf der anderen Seite stattfinden. Wenn ich A als bewegt annehme, so werde ich B als nicht bewegt setzen, und umgekehrt. Wenn aber von zwei Fällen der eine eben so

Digitized by Google

gut ſtattfinden kann als der andere, ſo iſt jeder von beiden möglich, aber auch nur möglich. Das disjunctive Urtheil erklärt: die Bewegung findet nur auf der einen Seite ſtatt und nicht auf der andern; ſie iſt auf der einen Seite wirklich, auf der anderen nicht wirklich, alſo nur ſcheinbar, nicht empiriſch, ſondern illuſoriſch. Endlich das diſtributive Urtheil erklärt: die Bewegung muß beiden Seiten zugleich zugeſchrieben werden, ſie iſt auf beiden Seiten nothwendig. So erklärt das alternative Urtheil die Möglichkeit, das disjunctive die Wirklichkeit, das diſtributive die Nothwendigkeit der Bewegung. Wenn die Bewegung nur einem von beiden Körpern zugeſchrieben werden kann, ſo iſt ſie entweder möglich oder wirklich; wenn ſie beiden zugeſchrieben werden muß, ſo iſt ſie nothwendig *).

II.

Die Löſung der Aufgabe.

1. Die Möglichkeit der Bewegung.

Die gerade Linie.

Jede Bewegung geſchieht mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit in einer beſtimmten Richtung. Wenn keine äußere Urſache den Körper von der eingeſchlagenen Richtung ablenkt, ſo wird er von ſich aus dieſelbe fortſetzen, ohne ſie zu verändern. Eine Bewegung, die ihre Richtung behält oder in keinem Punkte verändert, iſt geradlinig. Jede geradlinige Bewegung iſt eine Ortsveränderung in fortſchreitender Richtung; alſo verändert der Körper, wenn er ſich in gerader Linie bewegt, ſeinen Ort und ſeine Lage in Beziehung auf andere ihn umgebende Körper, d. h. in Beziehung auf den relativen Raum; jede geradlinige Bewegung iſt relativ.

*) Ebendaſelbſt. IV Hptſt. Erkl. Anmrkg.

Digitized by Google

Wenn ſich der Körper A in gerader Linie auf den Körper B zubewegt, ſo iſt es ganz gleich, ob ich ſage: der Körper A bewegt ſich im relativen Raume, den ich als ruhend vorſtelle; oder ob ich ſage: A ruht im abſoluten Raum, und der relative Raum mit dem Körper B bewegt ſich mit gleicher Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung. Die objective Erſcheinung (Erfahrung) iſt in beiden Betrachtungsweiſen vollkommen dieſelbe. Es hängt alſo lediglich von unſerer Vorſtellungsart ab, ob wir A oder B als bewegt annehmen wollen. Ohne an der objectiven Erſcheinung (Erfahrung) das mindeſte zu ändern, können wir A eben ſo gut beſtimmen durch das Prädicat der Ruhe im abſoluten Raum, als durch das Prädicat der Bewegung im relativen. Daſſelbe gilt von B. Wir können von den beiden Prädicaten ſo gut das eine als das andere ſetzen. Wir können wählen, unſer Urtheil iſt alternativ, die vorgeſtellte Bewegung mithin bloß möglich.

Jede geradlinige Bewegung iſt relativ. Daraus folgt die Verneinung des conträren Gegentheils: keine geradlinige Bewegung iſt abſolut. Sie wäre abſolut, wenn die bewegte Materie ihren Ort veränderte ohne irgend welche Beziehung zu einer anderen Materie, ohne irgend welche Beziehung zu einem relativen Raum; ſie wäre mithin abſolut, wenn ſie nur im abſoluten Raum ſtattfände. Nun iſt der abſolute Raum niemals Gegenſtand der Erfahrung, alſo iſt auch kein Verhältniß im oder zum abſoluten Raume jemals Gegenſtand der Erfahrung. Eine geradlinige Bewegung, die abſolut wäre, könnte niemals Erfahrungsobject ſein, d. h. eine ſolche Bewegung iſt nach den Poſtulaten des empiriſchen Denkens unmöglich. Mit anderen Worten: wenn eine geradlinige Bewegung relativ iſt, ſo bildet ſie in einem Erfahrungsurtheile das mögliche Prädicat eines Körpers;

Digitized by Google

wenn sie absolut ist, so ist sie ein unmögliches Prädicat und kann daher in keinem Erfahrungsurtheile von einem Körper ausgesagt werden.

Darum heißt der erste Lehrsatz der Phänomenologie: „die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß möglich es Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich *)."

Es handelt sich bei der Bestimmung der Möglichkeit einer Bewegung bloß um deren Richtung, ohne Rücksicht auf irgend eine äußere Ursache der Bewegung, ohne Rücksicht also auf eine bewegende Kraft. Die Richtung als solche ist eine phoronomische Bestimmung. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatze, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie **).

2. Die Wirklichkeit der Bewegung.

Die Curve.

Wenn sich eine Materie in gerader Linie fortschreitend bewegt, so kann für diese Bewegung ebenso gut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von beiden Bewegungen ist die eine so gut möglich als die andere, darum ist die geradlinige Bewegung auch nur möglich. Wenn wir also von einer Bewegung urtheilen sollen, sie sei nicht bloß möglich, sondern wirklich, so muß dieselbe so beschaffen sein, daß an ihrer Stelle nicht eben so gut die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung gesetzt werden darf. Vielmehr müssen

*) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 1. Beweis.

**) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 1. Anmerkg.

Digitized by Google

wir Grund haben, von dieſer Bewegung zu urtheilen, ſie ſei nicht wirklich, ſondern bloß ſcheinbar.

Wenn ſich ein Körper bewegt, ſo verändert er vermöge ſeiner Trägheit nicht von ſich aus die eingeſchlagene Richtung: er bewegt ſich in gerader Linie vorwärts. Soll er ſeine Richtung verändern, ſo muß er durch eine äußere Urſache von der geraden Linie abgelenkt werden. Die Urſache einer Bewegung iſt allemal bewegende Kraft. Wenn alſo ein Körper ſeine Richtung verändert, ſo liegt darin der unzweideutige Beweis, daß er durch eine äußere Urſache, durch eine bewegende Kraft dazu getrieben wird. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Wenn alſo ein Körper ſich dergeſtalt bewegt, daß er ſeine Richtung verändert oder nicht in gerader Linie fortläuft, ſo kann für dieſe Bewegung nicht eben ſo gut die entgegengeſetzte des relativen Raums angenommen werden. Von dieſen beiden Bewegungen iſt die eine nicht eben ſo gut möglich als die andere. Wir können in dieſem Falle nicht alternativ, ſondern nur disjunctiv urtheilen: die Bewegung des Körpers iſt wirklich, die entgegengeſetzte des relativen Raums iſt unwirklich, ſie iſt keine Erfahrung, ſondern nur ſubjective Vorſtellung, keine erfahrungsmäßige Vorſtellung, ſondern eine ſolche, der kein Object entſpricht, d. h. ſie iſt bloß Schein.

Ein Körper bewegt ſich in gerader Linie, er verändert ſeine räumliche Relation, er verändert ſie continuirlich. Wenn er nun auch ſeine Richtung continuirlich verändert, ſo bewegt er ſich nicht in der geraden Linie, ſondern in einer ſolchen, die in jedem Momente (continuirlich) von der geradlinigen Richtung abweicht: d. h. der Körper bewegt ſich in der Curve. Die Kreisbewegung iſt die continuirliche Veränderung der geraden Linie; die geradlinige Bewegung iſt die continuirliche Veränderung der räum-

Digitized by Google

lichen Relation. Alſo iſt die Kreisbewegung die continuirliche Veränderung der Veränderung der räumlichen Relation. Die Veränderung der räumlichen Relation iſt Bewegung. Wenn die Bewegung ſelbſt verändert wird, ſo entſteht eine neue Bewegung. Mithin entſteht in der Curve oder in der Kreisbewegung in jedem Moment eine neue Bewegung. Die Kreisbewegung iſt mithin das continuirliche Entſtehen einer neuen Bewegung. Nun könnte keine Bewegung entſtehen ohne äußere Urſache, ohne bewegende Kraft. Alſo ſetzt die Kreisbewegung eine äußere Urſache, eine bewegende Kraft voraus, ohne die ſie gar nicht ſtattfinden könnte. Von ſich aus hat der Körper das Beſtreben, in der geraden Linie, d. h. in der Tangente des Kreiſes, fortzulaufen. Wenn er ſich dennoch im Kreiſe bewegt, ſo muß eine äußere Urſache da ſein, die dem Tangentialbeſtreben entgegenwirkt und den Körper nöthigt, in jedem Momente von der geraden Linie abzulenken oder ſeine Richtung zu verändern.

Die Kreisbewegung eines Körpers ſetzt bewegende Kraft voraus. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Alſo kann für die Kreisbewegung eines Körpers nicht eben ſo gut die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums angenommen werden. Von dieſen beiden Bewegungen iſt die erſte wirklich, die andere nicht wirklich.

Darum heißt der zweite Lehrſatz der Phänomenologie: „die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat derſelben; dagegen iſt die entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raumes, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.“

Bei der Beſtimmung der Wirklichkeit einer Bewegung han-

Digitized by Google

delt es ſich um eine bewegende Kraft, d. h. um eine dynamiſche Größe. Darum ſagt Kant von dem obigen Lehrſatz, er beſtimme die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik*).

3. Die Nothwendigkeit der Bewegung.

Die Mittheilung der Bewegung iſt nach dem dritten Geſetze der Mechanik allemal Wechſelwirkung, d. h. Wirkung und Gegenwirkung. Mithin ſind in der Mittheilung der Bewegung beide Körper bewegt, die Bewegung iſt auf beiden Seiten wirklich. Der gegenwirkende muß bewegt ſein, das folgt unmittelbar aus ſeiner räumlichen Relation, d. h. die Bewegung iſt auf der Seite des gegenwirkenden nothwendig. Darum heißt der dritte Lehrſatz der Phänomenologie: „In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines anderen bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.“ Bei der Beſtimmung der Nothwendigkeit einer Bewegung handelt es ſich um die Gegenwirkung, die an Größe allemal der Wirkung gleich kommt, d. h. um eine mechaniſche Größe. Darum ſagt Kant von dem obigen Lehrſatz, er beſtimme die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik**).

Die Nothwendigkeit der Bewegung, ſofern ſie Gegenwirkung iſt, läßt ſich auch indirect darthun durch die Unmöglichkeit des Gegentheils. Die Gegenwirkung iſt nothwendig, weil ihr Nichtſein eine Unmöglichkeit zur Folge haben würde. Setzen wir, es gäbe keinen Antagonismus der Materie, die Materie vermöchte der eindringenden Bewegung entweder gar keinen oder keinen gleichen Widerſtand entgegenzuſetzen, was würde die Folge ſein? Daß eine Bewegung, weil ſie keinen Widerſtand findet,

*) Ebendaſelbſt. IV Hptſt. Lehrſatz 2. Bew. Anmerkg.

**) Ebendaſelbſt. IV Hptſt. Lehrſatz 3. Bew. Anmerkg.

Digitized by Google

alle Materie aus ihrem Gleichgewicht rückte, also das Weltall selbst fortbewegte. Das Weltall würde sich in gerader Linie fortbewegen — wohin? Da außer ihm keine Materie ist, so würde diese Bewegung ohne alle Relation, also eine geradlinige Bewegung sein, die absolut wäre, was unmöglich ist. Ist aber das Gegentheil des Antagonismus unmöglich, so ist dieser selbst nothwendig, d. h. jede Bewegung als Gegenwirkung ist schlechterdings nothwendig*).

III.

Der Raum als Erfahrungsobject.

1. Der absolute Raum.

Jede Bewegung, nicht bloß die gradlinige, ist relativ: jede Bewegung, sofern sie eine Erscheinung oder ein Erfahrungsobject ausmacht. Jede Bewegung muß vorgestellt werden als Veränderung im Raum. Soll die Bewegung ein Erfahrungsobject sein, so muß auch der Raum, worin die Bewegung stattfindet, ein Erfahrungsobject sein: empirisch, wahrnehmbar, materiell, beweglich. Jede Bewegung ist relativ, weil der Raum, in dem sie stattfindet, relativ oder beweglich ist. Entweder der Körper bewegt sich in dem relativen Raum, oder er bewegt sich mit dem relativen Raum, d. h. er ruht in einem Raume, der sich selbst bewegt. Bewegt sich aber der relative Raum, so muß er sich in einem größeren Raume bewegen, der selbst wieder relativ ist, und so fort in's Endlose. Jeder Raum, in welchem eine Bewegung erscheint, ist nothwendig relativ oder empirisch, er ist selbst Erscheinung, die bedingt ist durch einen (selbst wieder bedingten) größeren Raum. Der nicht relative Raum wäre der absolute, der eben deßhalb nicht wahrnehmbar, nicht empirisch, nicht

*) Ebendas. IV Hptst. Allg. Anmerkg. zur Phänomenologie.

Digitized by Google

materiell, nicht beweglich sein kann. Der absolute Raum ist unbeweglich und immateriell. Er ist keine Erscheinung, kein Erfahrungsobject. Also kann auch keine Bewegung im absoluten Raume erfahren werden oder erscheinen, also können wir auch keine Bewegung, mithin auch keine Ruhe in Rücksicht auf den absoluten Raum bestimmen. Bewegung und Ruhe sind deßhalb, wie der Raum, in dem sie erscheinen, stets relativ. Es giebt im empirischen Verstande weder eine absolute Ruhe noch eine absolute Bewegung.

Eine absolute Bewegung oder Ruhe ist kein möglicher Erfahrungsbegriff. Wie aber können Bewegung und Ruhe, wenn beide bloß relativ sind, jemals Erfahrungsbegriffe werden? Wie können wir von einem Körper empirisch (objectiv) urtheilen, er ruhe, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, selbst beweglich ist? Oder von einem Körper urtheilen, er bewege sich, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, ruht? Offenbar kann dem Körper in Rücksicht auf verschiedene Räume Ruhe und Bewegung zugleich zukommen. Es ist klar, wenn wir Ruhe und Bewegung nur bestimmen können in Rücksicht auf bewegliche Räume, so giebt es keine feste, also auch keine objectiv gültige Bestimmung, ob sich ein Körper wirklich bewegt oder nicht. Also können wir auch die Erscheinung der Ruhe und Bewegung nicht in einen bestimmten Erfahrungsbegriff verwandeln. Ein solcher Erfahrungsbegriff verlangt, daß wir Bewegung und Ruhe bestimmen in Rücksicht auf einen nicht beweglichen, d. h. absoluten Raum. Wir müssen diesen Begriff eines absoluten Raumes einführen, um eben darin alle beweglichen Räume vorstellen zu können.

Der absolute Raum ist kein Erfahrungsbegriff, aber ohne den absoluten Raum giebt es von der Bewegung auch keinen Er-

Digitized by Google

fahrungsbegriff. Alſo iſt der abſolute Raum für die Naturwiſſenſchaft ein nothwendiger, aber kein empiriſcher Begriff: er iſt ein Vernunftbegriff oder eine Idee, kein Object, ſondern eine Regel, wonach wir die Ruhe und Bewegung der Körper objectiv beſtimmen können. Wie wollen wir ohne den Begriff des abſoluten Raumes die Bewegung phoronomiſch beſtimmen? Wir ſagen: der Körper bewegt ſich in Rückſicht auf einen anderen, er bewegt ſich in einem relativen Raum; oder dieſer relative Raum bewegt ſich in entgegengeſetzter Richtung. Wenn wir die zweite Bewegung annehmen, ſo müſſen wir die erſte verneinen, wir müſſen den Körper als ruhend vorſtellen, nicht als ruhend in einem beweglichen Raume, denn das wäre keine Ruhe, ſondern als ruhend in dem nicht beweglichen, d. h. abſoluten Raum. Ohne dieſen Begriff iſt die phoronomiſche Beſtimmung der Bewegung und Ruhe unmöglich*).

2. Der leere Raum.

Vom abſoluten Raum unterſcheiden wir den leeren. Der abſolute Raum gilt dem naturwiſſenſchaftlichen Urtheil nicht als Object, ſondern nur als Beſtimmungsregel für Bewegung und Ruhe. Dagegen der leere Raum hat in den naturwiſſenſchaftlichen Theorien die Geltung einer objectiven Exiſtenz; das Daſein deſſelben wird als eine nothwendige Annahme erachtet, um daraus gewiſſe Naturerſcheinungen zu erklären. In der Phoronomie, die von der Materie als Maſſe (von dem erfüllten Raume) abſieht, iſt der leere Raum, wie der abſolute, keine angenommene Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmungsregel des phoronomiſchen Urtheils; dagegen die Dynamik und Mechanik bedienen ſich dieſes Begriffs als einer erklärenden Hypotheſe.

*) Ebendaſ. IV Hptſt. Allg. Anm. z. Phänomenol. — Bd. VIII. S. 559—564.

Digitized by Google

Der leere Raum ist der nicht erfüllte, das ist der Raum ohne repulsive Kräfte. Wir können den leeren Raum unterscheiden in den außer- und innerweltlichen. Wird die Welt als begrenzt vorgestellt, so kann außer ihr nichts sein als leerer Raum. Der leere Raum in der Welt besteht entweder zwischen den Theilen der Materie oder zwischen den Materien, deren jede für sich ein Ganzes bildet. Als zwischen den Theilen der Körper befindlich, ist der leere Raum in der Welt „zerstreut (vacuum disseminatum)", als zwischen den Körpern selbst befindlich, z. B. (im Großen betrachtet) zwischen den Weltkörpern, ist der leere Raum in der Welt gleichsam „zusammengehäuft (vacuum coacervatum*)."

a. Der leere Raum außer der Welt.

Was den leeren Raum außer der Welt betrifft, so hängt diese Vorstellung mit der Annahme einer Weltgrenze zusammen, die zu den Scheinbegriffen der dogmatischen Kosmologie gehört. Die Welt ist in unserem Verstande nie als Ganzes gegeben, also auch nie als begrenztes Ganzes, also auch nicht als begrenzt durch einen leeren Raum außer ihr. Diese Vorstellung des leeren Raumes ist grundlos. Und gesetzt, sie wäre aus logischen Gründen möglich, was sie nicht ist, so würden ihr physikalische Gründe entgegenstehen. Die Materie, welche die Weltkörper zunächst umgiebt und einschließt, ist der Aether. Die Weltkörper selbst sind attractive Materien, also ziehen sie den Aether an sich im umgekehrten Verhältniße der Entfernung. Je näher der Aether die Weltkörper umgiebt, um so stärker wird er angezogen, um so dichter wird er sein; je weiter er von den Weltkörpern sich ent-

*) Ebendas. IV Hptst. Allg. Anm. z. Phänomenol. — Bd. VIII. S. 565—568.

Digitized by Google

fernt, um ſo mehr wird er ſich verdünnen. Seine Verdünnung nimmt zu, wie die anziehenden Kräfte der Weltkörper abnehmen. Da nun die Anziehungskräfte durch den unendlichen Raum wirken, alſo in's Unendliche abnehmen können, ohne jemals aufzuhören, ſo kann ſich auch der Aether in's Unendliche ausdehnen und verdünnen, d. h. er kann den Raum in's Endloſe dergeſtalt erfüllen, daß auch außerhalb des Weltſyſtems ſich nirgends ein leerer Raum findet.

b. Der leere Raum in den Körpern. Dynamiſche Hypotheſe.

Es bleibt die Vorſtellung eines leeren Raumes in der Welt übrig, der entweder zerſtreut oder zuſammengehäuft iſt; die Leere in der Welt bilden entweder die Zwiſchenräume in den Körpern (Poren) oder die Zwiſchenräume zwiſchen den Körpern. Von der Annahme der Poroſität haben wir zu wiederholten malen geredet. Sie iſt gemacht in dynamiſcher Abſicht, um die verſchiedenen Dichtigkeiten der Materien zu erklären. Sowohl bei der Lehre von der intenſiven Größe als bei der Lehre von den bewegenden Kräften der Materie iſt gezeigt worden, daß jene Annahme durchaus unnöthig iſt in dynamiſcher Abſicht. Die verſchiedenen Dichtigkeiten laſſen ſich vollkommen aus dem verſchiedenen Grade der Kraft erklären ohne die Hypotheſe leerer Zwiſchenräume. Die Annahme iſt phyſikaliſch unnöthig, d. h. nicht, ſie iſt logiſch unmöglich. Doch könnte ſie phyſikaliſch unmöglich ſein. Nimmt man nämlich den Aether als die alles umgebende Weltmaterie, ſo würde dieſe vermöge der allgemeinen Gravitation eine zuſammendrückende Kraft auf die Körper in der Welt ausüben; und dieſer zuſammendrückenden Kraft gegenüber könnte nirgends in den Körpern ein leerer Raum beſtehen, den dieſe nicht vermöge ihrer expanſiven Kraft erfüllten.

Digitized by Google

c. Der leere Raum zwiſchen den Körpern. Mechaniſche Hypotheſe.

Es bleibt nur die Leere in der Welt als Zwiſchenraum zwiſchen den Körpern übrig. Man hat einen ſolchen leeren Raum angenommen in mechaniſcher Abſicht, um der Bewegung der Körper freien Spielraum zu ſchaffen. Doch iſt auch in dieſer Abſicht dieſe Annahme durchaus unnöthig. Wenn auch der Raum ganz erfüllt iſt, ſo liegt darin kein Grund, daß ein Körper die freie Bewegung des anderen hindern ſollte. Denn ſeine Widerſtandskraft kann ſo klein als man will gedacht werden, ſo iſt ſie groß genug, um den Raum zu erfüllen, aber nicht ſo groß, um die Bewegung des anderen Körpers zu hemmen.

Der leere Raum iſt für die Phyſik, was das Ding an ſich für die Metaphyſik iſt: ein Grenzbegriff, kein Gegenſtand. Er iſt keine Erſcheinung, alſo kein Erfahrungsobject, wie ſchon die Grundſätze des reinen Verſtandes gelehrt haben. Und will man ihn als eine Hypotheſe gelten laſſen, ſo haben die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft gezeigt, daß er in keinem Fall eine nothwendige und unvermeidliche Hypotheſe ausmacht.

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Das Weſen oder Princip der Moralität.

I.

Vernunftkritik und Sittenlehre.

1. Kant's moralphiloſophiſche Unterſuchungen.

Die Vernunftkritik hatte die Erkennbarkeit der Dinge an ſich widerlegt, dagegen die Erkenntniß der Erſcheinungen begründet, und zwar deren allgemeine und nothwendige Erkenntniß („Metaphyſik der Erſcheinungen"). Die Erſcheinungswelt begreift die Bewegungen der Körper und die menſchlichen Handlungen; dieſe letzteren ſind im Unterſchiede von den Naturerſcheinungen moraliſch oder ſittlich. Demnach hat das Syſtem der reinen Vernunft die doppelte Aufgabe zu löſen einer Metaphyſik der Natur und der Sitten. Die erſte Aufgabe iſt in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" gelöſt und dieſe Löſung von uns in der vorhergehenden Unterſuchung dargeſtellt worden.

Es bleibt als der zweite Haupttheil des Syſtems die Metaphyſik der Sitten übrig. Verſtehen wir unter „Sitten" die geſammte ſittliche Welt im Unterſchiede von der bloß natürlichen, ſo hat die ſittliche Welt ihren inneren Grund in dem vernünftigen Willen, ihren äußeren Beſtand in der geſetzmäßig geordneten Geſellſchaft vernünftiger Weſen. Der innere Grund der ſittlichen

Digitized by Google

Welt iſt die Moralität, ihre äußere geſetzmäßige Form iſt das Recht. Wir nehmen dieſe Ausdrücke noch nicht in ihrer philoſophiſchen Bedeutung, die erſt in den folgenden Unterſuchungen ausgemacht werden ſoll, ſondern in ihrem vorläufigen Verſtande, der nicht zur Erklärung, ſondern bloß zur Orientirung diene. Die Wiſſenſchaft hat es mit den Geſetzen der Erſcheinungen zu thun, die ſie betrachtet. Eine Wiſſenſchaft alſo, deren Gegenſtand die ſittliche Welt iſt, hat zu ihrer Aufgabe die Erkenntniß der Sittengeſetze und der Rechtsſätze. Wenn dieſe Geſetze nicht aus der Erfahrung abgeleitet, ſondern durch bloße Vernunft erkannt werden, wenn ſie mit anderen Worten allgemein und nothwendig ſind, ſo iſt die Wiſſenſchaft der ſittlichen Welt nicht empiriſch, ſondern rational oder metaphyſiſch. Das iſt der vorläufige Begriff einer Metaphyſik der Sitten. Sie iſt Moral- und Rechtsphiloſophie, Tugend- und Rechtslehre.

Bevor aber eine ſolche metaphyſiſche Sittenlehre aufgeſtellt werden kann, will vor allem die kritiſche Frage bedacht und gelöſt ſein: ob es überhaupt eine ſittliche Welt giebt im Unterſchiede von der natürlichen; ob es eine moraliſche Handlungsweiſe giebt, die als ſolche ganz anderen Geſetzen folgt, als die Wirkſamkeit der übrigen Natur? Jede Handlung wird beſtimmt durch ein Geſetz und ausgeführt durch ein dieſem Geſetze entſprechendes Vermögen. Daher verlangt die obige Frage eine doppelte Unterſuchung: giebt es ein Geſetz, welches alles moraliſche Handeln beſtimmt, und worin beſteht dieſes Geſetz? Giebt es ein Vermögen moraliſch zu handeln, und worin beſteht dieſes Vermögen? Das Geſetz des moraliſchen Handelns, wenn ein ſolches exiſtirt, bildet die Grundlage aller Sittlichkeit, die Unterſuchung und Feſtſtellung deſſelben die Grundlegung der Sittenlehre. Iſt jenes Geſetz ein reines von der Erfahrung unabhängiges Vernunftge-

Digitized by Google

ſetz, ſo iſt die Erkenntniß deſſelben metaphyſiſch und bildet die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“. Die Sittlichkeit kann überhaupt nur in vernünftigen Weſen ſtattfinden. Die erkennende Vernunft iſt theoretiſch, die handelnde iſt praktiſch. Alſo kann das ſittliche oder moraliſche Vermögen, wenn es überhaupt exiſtirt, nur in der praktiſchen Vernunft entdeckt werden. Ob ein ſolches Vermögen exiſtirt und worin es beſteht, unterſucht die „Kritik der praktiſchen Vernunft“.

Hier überſehen wir ſchon, welchen Gang die Unterſuchungen der metaphyſiſchen Sittenlehre nehmen. In der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten vom Jahre 1785 wird zuerſt das Sittengeſetz, das oberſte Princip der Moralität, feſtgeſtellt. Die Schrift ſelbſt iſt aus der vollen Kraft des kritiſchen Philoſophen hervorgegangen, ebenbürtig an Schärfe und bündiger Klarheit den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, ein Meiſterſtück didaktiſcher Darſtellung, noch gehoben durch den mächtigen und reifen Ausdruck ſittlicher Würde, die einen ſo gewaltigen und einzigen Charakterzug der kantiſchen Lehre ausmacht. In der Kritik der praktiſchen Vernunft vom Jahre 1788 wird das ſittliche Vermögen unterſucht und dargethan. Endlich in der „Metaphyſik der Sitten“ vom Jahre 1797, welche die Rechts- und Tugendlehre umfaßt (ein Werk des ſchon gealterten und hinfälligen Philoſophen) wird das Syſtem der Sittenlehre ausgeführt. Um dieſe Hauptunterſuchungen gruppiren ſich eine Reihe kleiner Nebenſchriften, Abhandlungen verwandten Inhalts, auf die wir an ihrem Orte näher eingehen werden.

Die kantiſche Sittenlehre hängt in ihren beiden Hauptpunkten auf das genaueſte zuſammen mit der Kritik der reinen Vernunft. Es giebt kein ſittliches Handeln ohne Sittengeſetz und ohne ſittliches Vermögen; es giebt kein ſittliches Vermögen ohne

Digitized by Google

praktiſche Freiheit, keine praktiſche Freiheit ohne transſcendentale. In der Auflöſung der dritten Antinomie hat die Kritik der reinen Vernunft das kosmologiſche Problem der Freiheit beſtimmt in der tiefſinnigen Lehre vom intelligibeln Charakter; in dem Kanon der reinen Vernunft hatte die Kritik der reinen Vernunft die moraliſchen Geſetze des Handelns von den pragmatiſchen unterſchieden und als die einzigen Vernunfterkenntniſſe beſtimmt, die vollkommen rein ſind, unabhängig von aller Erfahrung ſowohl in ihrem Urſprunge als in Rückſicht auf ihren Gegenſtand. Auf dieſem Wege führt die Kritik der reinen Vernunft unmittelbar hinüber in die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und in die Kritik der praktiſchen Vernunft.

2. Die Grundfrage der Sittenlehre.

Wir haben ſchon das Problem bezeichnet und abgegrenzt, womit ſich die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten beſchäftigt. Es iſt klar, daß wir nicht eher von moraliſchen Handlungen, von einem Vermögen moraliſcher Handlungen reden können, bevor wir wiſſen, was überhaupt moraliſch, was überhaupt ſittlich iſt, wodurch eine Handlung moraliſch wird? Was den moraliſchen Charakter bedingt und unter allen Umſtänden ausmacht, nennen wir das oberſte Princip der Moralität. Es wird damit noch nicht feſtgeſtellt, ob Moralität in der wirklichen Welt exiſtirt, ſondern nur beſtimmt, worin ſie beſteht. Es handelt ſich zunächſt um das Kennzeichen der Moralität. Wenn wir wiſſen, worin die Moralität beſteht, alſo den Inhalt des Sittengeſetzes kennen, ſo entſcheidet ſich leicht, ob die Erkenntniß deſſelben empiriſch oder metaphyſiſch iſt. Sollte dieſes Princip durch keinerlei Erfahrung, ſondern bloß durch reine Vernunft erkennbar ſein, ſo wird man urtheilen müſſen: entweder es giebt gar keine Sitten-

Digitized by Google

lehre, oder dieſelbe iſt metaphyſiſch. So begründet ſich die Metaphyſik der Sitten. Iſt beſtimmt, was Moralität iſt, ſo wird weiter gefragt werden müſſen: wie iſt ſie möglich? In dieſer Frage liegt der Uebergang von der Grundlegung der metaphyſiſchen Sittenlehre zur Kritik der praktiſchen Vernunft.

So entſprechen die Probleme der Sittenlehre in ihrer einfachen Ordnung vollkommen den Problemen der Erkenntniß, wie ſie die Vernunftkritik gefaßt hatte. Die Grundfrage der Vernunftkritik hieß: was iſt Erkenntniß und wie iſt ſie möglich? Eben ſo lautet die Grundfrage der Sittenlehre: was iſt Moralität und wie iſt ſie möglich? Der erſte Theil dieſer Frage: „was iſt Moralität?" bildet das eigentliche Object der Unterſuchung zur Grundlegung der Metaphyſik der Sitten. Dieſer Grund iſt gelegt, ſobald die Frage: was iſt Moralität? ebenſo beſtimmt gelöſt ſein wird, als die Vernunftkritik die Frage nach der Erkenntniß mit jener Formel entſchieden hatte: „Erkenntniß beſteht in ſynthetiſchen Urtheilen a priori." So weit dieſe Unterſuchung, die eigentliche Frageſtellung, in der Vernunftkritik gereicht hatte, eben ſo weit reicht in der Sittenlehre die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.

II.

Das Moralprincip.

1. Der moraliſche Sinn.

Das oberſte Princip der Moralität ſoll geſucht und feſtgeſtellt, aus dem entdeckten Principe ſoll entſchieden werden, ob daſſelbe empiriſch oder metaphyſiſch iſt. Die Erkenntniß der Sittengeſetze heiße praktiſche Philoſophie oder ſittliche Weltweisheit. Wenn ſich dieſe Erkenntniß auf Erfahrung gründet, ſo iſt ſie empiriſche oder populäre ſittliche Weltweisheit; gründet ſie ſich auf

Digitized by Google

bloße Vernunft, ſo iſt ſie metaphyſiſch. Wir wollen erſt das Moralprincip auffinden, bevor wir entſcheiden, was die Moralphiloſophie iſt: ob populäre ſittliche Weltweisheit oder Metaphyſik der Sitten? Mithin dürfen wir das Moralprincip weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege entdecken, denn es wäre ungereimt, erſt den Weg zu machen und nachher zu ſuchen.

Hier begegnen wir der erſten Schwierigkeit. Auf welchem Wege werden wir das Moralprincip entdecken, da wir es zunächſt auf keinem philoſophiſchen Wege aufſuchen dürfen? Wir ſollen das Moralprincip finden, unabhängig von aller Moralphiloſophie. Wenn ſich die Moralität zur Moralphiloſophie ähnlich verhielte, wie die reinen Größen zur Mathematik, ſo wäre die obige Schwierigkeit nicht zu löſen. Es iſt die Mathematik, welche die reinen Größen conſtruirt oder macht, darum iſt es auch allein die Mathematik, welche jene Größen erkennbar macht. Wenn es die Moralphiloſophie wäre, welche die Moralität macht, ſo wäre dieſe unabhängig von jener nicht zu entdecken. Aber man ſieht ſofort, daß ſich die Sache nicht ſo verhält. Es iſt nicht die Wiſſenſchaft der Moral, welche die Moralität erzeugt, ſonſt könnten nur die Moralphiloſophen moraliſch ſein. Vielmehr iſt davon der moraliſche Charakter ganz unabhängig. Nicht bloß bildet er ſich unabhängig von aller Weisheit und Gelehrſamkeit, er wird auch unabhängig davon beurtheilt. Das Vermögen die Moralität zu beurtheilen, dieſer moraliſche Sinn, braucht, um in ſeinem Urtheile ſicher zu gehen, keine Moralphiloſophie. Er beruht auf einem richtigen Gefühl, auf einem unwillkürlichen, von jeder wiſſenſchaftlichen Einſicht unabhängigen Inſtinct, und nirgends traut man ſeinem Inſtincte mehr als in moraliſchen Urtheilen. Kein Beurtheilungsvermögen geht ohne wiſſenſchaftliche Führung ſicherer als das praktiſche. Wir wollen dieſes moraliſche Urtheil,

Digitized by Google

das aller Moralphiloſophie entbehrt und ihrer gar nicht bedarf, „die gemeine ſittliche Vernunfterkenntniß" nennen.

Da wir nun den Begriff des Moraliſchen zunächſt nicht auf wiſſenſchaftlichem Wege aufſuchen ſollen, ſo werden wir ihn gleichſam im Wege der Natur aufſuchen und dieſen Begriff entdecken, wie er unwillkürlich in den Herzen der Menſchen lebt und ſich in ihren Urtheilen ausſpricht. Die moralphiloſophiſchen Theorien kümmern uns jetzt nicht. Wir glauben ſicherer zu gehen, wenn wir uns an das einfache ſittliche Gefühl, an den geſunden ſittlichen Verſtand wenden, wenn wir uns zuvörderſt mit dem natürlichſten Zeugen des Sittengeſetzes, dem moraliſchen Inſtinct, über den Begriff des Moraliſchen ſelbſt verſtändigen. Nicht als ob wir es dem Gefühle überlaſſen wollten, dieſen Begriff zu entſcheiden. Wir wollen vielmehr den Inhalt unſerer ſittlichen Empfindung in einen deutlichen Begriff, in ein klares Bewußtſein verwandeln, die gemeine ſittliche Vernunfterkenntniß in die philoſophiſche erheben; es wird ſich dann zeigen, ob dieſe philoſophiſche Erkenntniß populäre Moral ſein darf oder metaphyſiſche Sittenlehre werden muß?

Aus der gewöhnlichen und jedem geläufigen Vorſtellung von der Natur des moraliſchen Handelns ſoll der wahre und allgemeine Begriff des Moraliſchen hervorgeholt und dargeſtellt werden. Mit dieſem ächt ſokratiſchen Verfahren leitet Kant ſeine Sittenlehre ein; er macht in der Weiſe einer ſokratiſchen Begriffsentwickelung den „Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen". Es fehlt nichts als die dialogiſche Form, in der man ſich den ganzen Inhalt und Verlauf der kantiſchen Unterſuchung leicht ſelbſt entwerfen kann. So wird an dem Leitfaden der natürlich-ſittlichen Vorſtellungsweiſe durch eine fortgeſetzte, immer tiefer eindringende Analyſe der Begriff des

Digitized by Google

Moraliſchen in allen ſeinen Merkmalen aufgefunden und beſtimmt*).

2. Das Gute und der Wille. Wille und Pflicht.

Wir nennen eine Handlung gut, die unſerem ſittlichen Gefühle entſpricht, der wir unſeren moraliſchen Beifall geben. Alles moraliſche Handeln iſt gut. So ſcheint zunächſt der Begriff des Guten weiter, als der des Moraliſchen. Um alſo bei der allgemeinſten Vorſtellung zu beginnen: was iſt gut? Wir reden von den Gütern des menſchlichen Lebens und verſtehen darunter jene Glücksgaben, die entweder unſeren äußeren Verhältniſſen oder unſerer Perſon zukommen; unter die Glücksgaben der erſten Art gehört Reichthum, Wohlbefinden, Macht, Anſehen u. ſ. f., unter die der zweiten körperliche und geiſtige Vorzüge, Schönheit, glückliches Temperament, Verſtand, Witz, Bildung u. ſ. f. Hier aber zeigt ſich ſogleich, was ſo viele Beiſpiele der täglichen Erfahrung darthun, daß alle jene Güter eben ſo viele Uebel werden können, nach dem Gebrauche, der von ihnen gemacht, nach der Abſicht, in der ſie verwendet werden, nach dem Einfluſſe, den ſie auf das menſchliche Gemüth ausüben. Der Reichthum iſt kein Gut, wenn er habſüchtig oder geizig macht, er iſt kein Gut, wenn man ihn verſchwendet, keines, wenn er den Müſſiggang erzeugt mit ſo vielen Uebeln, die dem Müſſiggange folgen. Wenn die Glücksgüter die Menſchen aufblaſen und übermüthig machen, was, nach der Erfahrung zu urtheilen, der gewöhnliche Fall iſt, ſo mögen ſie immer Güter heißen; gut ſind ſie nicht. Selbſt Gemüthsverfaſſungen, die nach dem Scheine zu urtheilen

*) Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Erſter Abſchnitt. Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen. — Bd. IV. S. 10—25.

Digitized by Google

der Tugend verwandt ſind, wie Selbſtbeherrſchung, Mäßigung u. ſ. f., ſind als ſolche nicht gut, ſie können dem Böſen dienen und leicht der beſte Deckmantel ehrgeiziger, ſelbſtſüchtiger, boshafter Pläne ſein. Mit einem Wort: alle Glücksgüter und alle perſönlichen Vorzüge, ob ſie empfangen oder erworben ſind, werden nur gut durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, durch den Zweck, dem ſie dienen. Dieſen Gebrauch macht der Wille. Der Wille ſetzt ihnen den Zweck, er giebt die Abſicht und fügt alſo jenen Gütern das hinzu, was allein im moraliſchen Verſtande gut macht, alſo auch allein im moraliſchen Verſtande gut iſt. *Nichts iſt gut als der Wille.* „Nichts iſt an ſich gut oder böſe," ſagt Hamlet, „das Denken macht es erſt dazu." Der Wille iſt nach Kant der alleinige Urſprung alles Guten und Böſen.

Nun iſt der Wille ein Vermögen nach bewußten Vorſtellungen, nach deutlichen Gründen, alſo nach Vernunft zu handeln; er iſt praktiſche Vernunft. Wenn der Wille nicht nach Vernunftgründen handelt oder handeln kann, wenn er nach dunkeln, bewußtloſen Vorſtellungen verfährt, ſo handelt nicht eigentlich der Wille, ſondern der Inſtinct. Die lebendigen Körper der Natur ſind vermöge ihrer Organiſation zu einem beſtimmten Lebenszweck eingerichtet. Auch die vernunftbegabten Weſen müſſen einen beſtimmten in ihrer Vernunft angelegten Zweck haben. Dieſer Zweck kann unmöglich nur das äußere Wohlbefinden, die Glückſeligkeit ſein, die jedes lebendige Weſen inſtinctmäßig ſucht, denn wäre die Glückſeligkeit ihr alleiniger Lebenszweck, wozu die Vernunft? Zur Selbſterhaltung, zur Förderung des ſinnlichen Daſeins, zur glücklichen Lebensverfaſſung iſt offenbar der dunkle, aber richtig führende Inſtinct ein weit ſichereres Mittel, als die überlegende und darum von dem natürlichen Wege vielfach ab-

Digitized by Google

irrende Vernunft. Man hat die Vernunft oft angeklagt, daß sie mit aller Bildung und Sittenverfeinerung, mit allen ihren Erfindungen, Künsten und Wissenschaften die Menschen nicht glücklicher gemacht habe. Vielmehr habe die fortschreitende Bildung die menschlichen Bedürfnisse vermehrt und in demselben Grade die Zufriedenheit vermindert, ohne die es kein Glück giebt. In diesem Sinne hat auch Rousseau die berühmte Frage der Akademie von Dijon entschieden. Wenn nun die Vernunft das menschliche Glück nicht befördert, so müssen wir urtheilen, daß entweder die Vernunft ihren Zweck verfehle, oder daß dieser Zweck ein anderer sei als die Glückseligkeit, die ja durch den Instinct besser als durch die Vernunft erreicht wird*).

Es kann daher nicht in der Absicht eines vernünftigen Willens liegen, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen. Er kann nicht bloß das Werkzeug sein wollen, den äußeren Lebenszustand zu verbessern. Als Mittel oder Werkzeug ist der Wille gut für einen anderen ihm äußeren Zweck. Die Vernunft macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck: nur der Wille ist gut, und gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel, sondern nur als Zweck sein; nur der an sich selbst gute Wille erfüllt seinen Zweck.

Nicht jeder Wille ist an sich selbst gut, nicht unter allen Umständen ist der Wille seiner wahren Bestimmung gemäß. Diese Bestimmung bindet ihn nicht, sie verpflichtet ihn nur. Worin die Pflicht besteht, wissen wir noch nicht. Sie bezeichne hier nur die Grenze, die den guten Willen von jedem beliebigen Willen unterscheidet. Gut ist nur der Wille, der seine Pflicht thut, niemals der entgegengesetzte. Mit dem Pflichtbegriffe ziehen wir die Grenze zwischen dem guten Willen und seinem Gegentheil.

*) Ebendaselbst. I Abschn. — Bd. IV. S. 10—14.

Digitized by Google

3. Pflicht und Neigung.

Nur der Wille iſt gut, und zwar nur der pflichtmäßige Wille. Pflichtmäßig iſt der Wille, wenn ſeine Handlung der Pflicht entſpricht. Es ſei z. B. die Pflicht der Ehrlichkeit, die dem Kaufmanne gebietet, den Käufer nicht zu übertheuern oder zu betrügen. Der Kaufmann betrüge nicht; ſeine Handlung ſei pflichtmäßig. Dabei iſt es ſehr wohl möglich, daß er im Grunde zur Ehrlichkeit gar keine Neigung hat; er übt ſie nur aus, weil er fürchtet, daß die Unehrlichkeit entdeckt werde und ihm Strafe, Schande, Verluſt der Kunden u. ſ. f. eintrage. Der Gewinn iſt ſeine Abſicht, nicht die Ehrlichkeit. Seine Handlung iſt pflichtmäßig, ſeine Abſicht ſelbſtſüchtig. Aber die Abſicht gehört zum Willen. In dieſem Falle iſt daher nur die Handlung, nicht der Wille pflichtmäßig. Die Handlung entſpricht der Pflicht; Neigung und Geſinnung ſind damit im Widerſtreit. Ein ſolcher Wille iſt nicht gut.

Es kommt alſo in Rückſicht des guten Willens nicht bloß auf die Handlung, ſondern auf deren Beweggrund, auf die ſubjective Triebfeder an, die den inneren Charakter der Handlung ausmacht. Der Wille iſt offenbar nicht gut, wenn er zwar äußerlich die Pflicht erfüllt, innerlich aber nicht darin gegenwärtig, ſondern pflichtwidrig und ſelbſtſüchtig geſinnt iſt. Setzen wir den Willen in eine andere der Pflicht gemäßere Verfaſſung: nicht bloß ſeine Handlung, auch ſeine natürliche Neigung ſtimme mit der Pflicht überein; er befolge die Pflicht aus natürlicher Neigung. Es ſei z. B. die Pflicht der Selbſterhaltung. In den meiſten Fällen kommt die natürliche Neigung der Selbſtliebe mit dieſer Pflicht überein. Iſt nun der Wille gut, wenn er die Pflicht der Selbſterhaltung aus bloßer Selbſtliebe ausübt? Kann

Digitized by Google

nicht die Selbſtliebe Grund ſo vieler böſer Handlungen ſein? Und iſt ein guter Wille denkbar, der mit dem böſen Willen denſelben Beweggrund gemein hat? Wenn ich mein Leben bloß aus Selbſtliebe erhalte, ſo iſt meine Handlung und meine Neigung, aber nicht eigentlich mein Wille pflichtmäßig. Ich kann mir den Fall vorſtellen, daß unter einer Laſt von Unglück alle Lebensluſt erliſcht, die natürliche Selbſtliebe vielmehr den Tod wünſcht, als das Leben erhalten möchte, daß die Befreiung von der Lebensplage als ein Ziel erſcheint, „auf's innigſte zu wünſchen". Jetzt gehen Pflicht und natürliche Neigung auseinander, jetzt wird der Wille auf die Probe geſtellt, ob er wirklich pflichtmäßig iſt oder nicht. Seiner natürlichen Neigung nach möchte er nichts lieber als das Leben los werden; wenn er es dennoch erhält, ſo kann in dieſem Falle die Abſicht ſeiner Handlung nur ſein, daß er nicht pflichtwidrig handeln will. Er thut die Pflicht, nicht aus einer ſelbſtſüchtigen Abſicht, nicht aus einer natürlichen Neigung, ſondern bloß aus Pflicht. Er thut die Pflicht nur um der Pflicht willen. Hier iſt nicht bloß die Handlung, auch der Wille ſelbſt wahrhaft pflichtmäßig. Ein ſolcher Wille iſt an ſich ſelbſt gut, nur ein ſolcher Wille.

Die Pflicht verlangt Wohlthätigkeit gegen andere. Wenn ich nicht wohlthätig bin, ſo handle ich pflichtwidrig; wenn ich wohlthätig bin, um gelobt zu werden, ſo handle ich pflichtmäßig, aber ſelbſtſüchtig; wenn ich wohlthätig bin, weil ich mit dem Nothleidenden Mitleid empfinde, weil mich der Anblick rührt, weil ich mich durch meine Wohlthat von dieſer ſchmerzlichen Regung befreie, alſo meine Wohlthat mir Genuß verſchafft, ſo handle ich pflichtmäßig aus natürlicher Neigung, die zuletzt immer auf Selbſtliebe hinausläuft. Wahrhaft gut handle ich, wenn ich wohlthue bloß, weil die Pflicht es gebietet, weil ich die Pflicht

Digitized by Google

erfüllen will. Nur in dieſem Falle iſt auch mein Wille, nicht bloß meine Handlung wohlthätig; nur in dieſem Falle bin ich ſelbſt der Wohlthätige, in allen anderen Fällen iſt es bloß meine Handlung*).

4. Pflicht (Geſetz) und Maxime.

Es iſt alſo nicht die Handlung, welche den guten Willen macht, ſondern der Beweggrund des Handelns. Dieſer Beweggrund iſt das ſubjective Princip des Wollens. Das ſubjective Willensprincip heiße im Unterſchiede vom objectiven die „Maxime". Die Maxime der wahrhaft guten Handlung darf nicht die natürliche Neigung, ſondern bloß die Vorſtellung der Pflicht ſein. Die Pflicht iſt das Geſetz. Vor dieſem Geſetze verſchwindet meine Selbſtliebe mit allen ihren natürlichen Neigungen in nichts. Je lebhafter ich dieſes Geſetz vorſtelle und in mir wirken laſſe, um ſo weniger Gewicht hat meine Selbſtliebe, um ſo geringer ſchätze ich mein natürliches Selbſt mit ſeinen Neigungen. Ich beuge mich vor dem Geſetz. Was durch ſeine Vorſtellung meine Selbſtliebe vermindert, iſt ebendeßhalb ein Gegenſtand meiner Achtung. Die Vorſtellung der Pflicht bewirkt in mir die Achtung vor dem Geſetz. Wenn der Beweggrund meiner Handlung kein anderer iſt als die Vorſtellung der Pflicht, ſo erfülle ich das Geſetz bloß aus Achtung vor dem Geſetz: dieſe Achtung iſt die pflichtmäßige Geſinnung.

Jetzt haben wir die vollſtändige Formel, um den Begriff des Guten zu beſtimmen: nur der Wille iſt gut, nur der pflichtmäßige Wille, er iſt nur dann pflichtmäßig, wenn er die Pflicht thut um der Pflicht willen, das Geſetz erfüllt aus Achtung vor dem Geſetz. Nur ein ſolcher Wille iſt gut, deſſen Handlung

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. — Bd. IV. S. 14—18.

Digitized by Google

und Gesinnung pflichtmäßig sind, dessen Gesetz und Maxime allein die Pflicht ausmacht.

Hieraus folgt, wie die Maxime einer wahrhaft guten Handlung beschaffen sein muß: sie muß mit dem Gesetz übereinstimmen. Das Gesetz gilt in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für alle vernünftigen Wesen. Also ist die Maxime nur dann gut, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit haben kann. Meine Maxime ist dann gut, „wenn ich auch wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde." Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich bei jeder Handlung die Probe machen, ob sie moralisch ist oder nicht. Wenn ihre Maxime der Art ist, daß sie nicht allgemeines Gesetz werden kann, daß der Handelnde selbst diese Gesetzwidrigkeit seiner Maxime nicht wollen kann, so ist die Handlung nicht moralisch. Niemals kann die Selbstliebe mit allen ihren Triebfedern ein allgemeines Gesetz werden. Auch der Egoist kann nicht wollen, daß seine Maxime als Gesetz für alle gelte. Die Handlung aus Selbstliebe ist darum nie moralisch, wenn sie auch ihrem Inhalte nach ganz pflichtmäßig ist. Es ist darum nicht der Inhalt, sondern lediglich die Form der Handlung, die den moralischen Werth ausmacht: das Moralprincip ist nicht material, sondern formal*).

III.

Uebergang zur Moralphilosophie.

Das oberste Princip der Moralität ist gefunden. Es ist die Willensmaxime, in der sich, als dem innersten Beweggrunde der Handlung, Gutes und Böses scheidet. Gut ist die Maxime, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit hat, wenn sie fähig ist, allgemeines Gesetz zu sein, d. h. wenn sie alle Motive der Selbst-

*) Ebendaselbst. I Abschn. — IV Bd. S. 18—22.

Digitized by Google

liebe ausschließt. Noch ist das Sittengesetz selbst nicht näher bestimmt. Noch wissen wir nicht, ob es existirt, und wie es möglich ist? Aber so weit können wir urtheilen: entweder es giebt gar keine Moralität, die diesen Namen verdient, oder sie besteht in dem Begriff, den wir ausgemacht haben. Wir haben diesen Begriff nicht erst erzeugt, sondern nur aufgeklärt und verdeutlicht; wir finden ihn vor in jedem moralischen Gefühl, in jedem moralischen Urtheil. Er bildet das ungeschriebene Gesetz des Herzens, wonach jeder die Handlungen anderer und, wenn er gewissenhaft ist, sich selbst richtet.

Man könnte fragen: wozu überhaupt eine Moralphilosophie, wenn doch das sittliche Bewußtsein in dem gesunden Sinn, in dem einfachen Gefühl sich so richtig und unzweideutig kund giebt? Es ist nicht nöthig, das sittliche Bewußtsein erst zu erzeugen, denn es ist da vor aller Philosophie und unabhängig von dieser; es ist nicht nöthig, demselben etwas hinzuzufügen, denn es ist vollkommen gegeben; es bedarf keiner Verbesserung, denn es ist ganz richtig. Also wozu der Uebergang von dem moralischen Instincte zur Moralphilosophie, von dem sittlichen Gefühle zur Sittenlehre? Wir können uns, um diesen Uebergang zu begründen, nicht auf das speculative Bedürfniß berufen, denn ein solches Bedürfniß setzt schon einen philosophischen Geist voraus, den der einfache moralische Sinn nicht zu haben braucht. Es müssen also praktische und moralische Bedürfnisse selbst sein, die uns nöthigen, die Moral nicht bloß dem natürlichen Gefühle zu überlassen, sondern im Interesse der Moral selbst eine praktische Philosophie fordern.

Der gewöhnliche Sinn hat zwar das richtige moralische Gefühl, aber er steht, wie das Gefühl selbst, dem ganzen Geschlechte der natürlichen Neigungen zu nahe, um zwischen ihnen und dem

Digitized by Google

Sittengesetze scharf und genau zu unterscheiden und nicht selbst auf die Seite der Neigungen zu treten, wenn diese zufällig mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Die Pflicht schließt die Neigungen von sich aus; ebendeßhalb ist sie ihrer Form nach nicht Gefühl, sondern Begriff und Idee. Dieser Fassung der Pflicht kommt der gewöhnliche Sinn nicht gleich. Aber erst in dieser Form erscheint die Pflicht in ihrer wahren Gestalt, unvermischt mit allen natürlichen Triebfedern; erst in dieser Gestalt ist das Sittengesetz unnahbar, und so muß es in unserer Vorstellung leben, wenn das sittliche Bewußtsein fest gegründet sein soll, unberührt und unangefochten von den beweglichen Neigungen der menschlichen Natur. Zu dieser Fassung des Sittengesetzes, zu dieser Befestigung des sittlichen Bewußtseins ist die Moralphilosophie nothwendig. Wir können den Pflichtbegriff nur klar machen, wenn wir auf das genaueste unterscheiden zwischen Pflicht und Neigung; wir können nur so den Pflichtbegriff befestigen. Die Neigung nimmt durch eine natürliche Dialektik sehr leicht den Schein der Pflicht an, der den gewöhnlichen Sinn besticht und verführt. Diesen Schein zerstört die Sittenlehre, indem sie das ganze Geschlecht der natürlichen Neigungen aus dem Heiligthume des Pflichtbegriffs vertreibt. Sie giebt dem sittlichen Bewußtsein die Sicherheit, ohne die es schwer ist, sittlich zu sein. Wenn nun das gewöhnliche Bewußtsein selbst seine sittlichen Ueberzeugungen fest und unerschütterlich haben will gegen die Vernünftelei der Neigung und Selbstliebe, so wird es durch dieses sein Bedürfniß hingewiesen auf die Moralphilosophie. Diese letztere hat daher neben ihrer speculativen Bedeutung auch einen moralischen Werth; sie ist nothwendig aus speculativen und praktischen Gründen. Was aber für eine Wissenschaft soll diese Moralphilosophie sein: empirische Sittenlehre oder Metaphysik der Sitten?

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Metaphyſiſche Begründung der Sittenlehre. Das Sittengeſetz und die Autonomie.

I.

Standpunkt der Sittenlehre.

1. Der empiriſche Standpunkt.

Die erſte Frage der Sittenlehre iſt gelöſt. Der Begriff der Moralität oder des Guten iſt in allen ſeinen Merkmalen beſtimmt. Nichts iſt gut als der Wille, deſſen Maxime geſetzmäßig oder im ſtrengen Sinne allgemeingültig ſein kann: ſo lautet die Antwort auf die Frage nach dem Weſen der Moralität. Wir haben dieſe Antwort durch eine Unterſuchung der moraliſchen Sinnesart gefunden, wie dieſelbe in allen Gemüthern lebt, ſei es in der dunkeln Form des Gefühls oder in der einer mehr bewußten und deutlichen Vorſtellung. Es iſt Thatſache, daß in Rückſicht der Moralität die Menſchen ſo empfinden und urtheilen, daß ſie den ſittlichen Werth in der pflichtmäßigen Geſinnung ſuchen und mithin deren Möglichkeit vorausſetzen. Nur unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich die Thatſache des moraliſchen Sinnes erklären. Wenn eine ſolche Geſinnung gar nicht möglich wäre, ſo wäre unbegreiflich, wie ſie der einfache natürliche Sinn zum Maßſtabe ſeiner moraliſchen Denk- und Urtheilsweiſe nehmen könnte; dann wä-

Digitized by Google

ren dieſe moraliſchen Urtheile ſelbſt nicht möglich. Die Thatſache der letzteren beweiſt zugleich die Thatſache der moraliſchen Geſinnung. Es iſt ſomit auch die nächſte Frage der Sittenlehre entſchieden: giebt es Moralität? Das Princip der Moralität iſt durch die Analyſe der inneren Erfahrung, d. h. auf einem Wege gefunden worden, der die Exiſtenz der Moralität ſelbſt außer Zweifel ſetzt. Es bleibt mithin nur die Frage übrig: wie iſt Moralität möglich? Dieſe Frage bildet das eigentliche Problem der Sittenlehre. Es handelt ſich um die Erklärung der Moralität, deren Begriff und Daſein ſchon ausgemacht iſt. Thatſachen zu erklären, iſt die Sache der Wiſſenſchaft; es iſt die wiſſenſchaftliche Sittenlehre oder Moralphiloſophie, welche die vorliegende Aufgabe zu löſen hat.

Die Auflöſung einer Thatſache geſchieht aus einem beſtimmten Geſichtspunkte und Princip. Erklärungsgründe können doppelter Art ſein: entweder ſtammen ſie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft; ſie ſind im erſten Falle empiriſch, im zweiten metaphyſiſch. Was ſoll die Moralphiloſophie ſein, empiriſche oder metaphyſiſche Sittenlehre?

Man könnte ſich zu Gunſten der empiriſchen Sittenlehre leicht zu folgendem Schluſſe verſucht fühlen. Wenn es möglich war, den Begriff der Moralität aus der inneren Erfahrung abzuleiten, ſo muß es auch möglich ſein, die Thatſache der Moralität aus Erfahrungsgründen zu erklären. Doch eine Thatſache conſtatiren, heißt noch nicht dieſelbe erklären. Wir haben aus der inneren Erfahrung den Begriff und die Thatſache der Moralität feſtgeſtellt; es iſt deßhalb noch nicht die innere Erfahrung, die den wirklichen Grund der Moralität ausmacht. Es iſt eine der erſten Vorſichtsmaßregeln der Kritik, ſorgfältig zu unterſcheiden zwiſchen Erkenntnißgrund und Realgrund einer Thatſache.

Digitized by Google

Für uns war die innere Erfahrung der Erkenntnißgrund der Moralität; sie ist nicht deren Realgrund.

Wenn die Sittenlehre empirisch wäre, so wären ihre Principien ausgebreitet auf der Oberfläche der allgemeinen Erfahrung und in den gewöhnlichen Volksbegriffen enthalten; die Sittenlehre wäre dann „populär", nicht was ihre Darstellung, sondern was ihre Grundsätze betrifft. Nun ist die Frage, ob die sittliche Weltweisheit populär in diesem Sinne sein darf oder nicht?

Die bisherige Sittenlehre, namentlich wie sie Aufklärung und Geschmack des achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet hatten, war in diesem Sinne populär. Sie hielt sich entweder an gewisse erfahrungsmäßige Bestimmungen der inneren menschlichen Natur und bestimmte die Richtschnur des sittlichen Lebens bald nach dem Bedürfnisse der Vollkommenheit und der Glückseligkeit, bald nach moralischen und religiösen Gefühlen; oder sie nahm zu dieser Richtschnur Beispiele aus der äußeren Erfahrung.

2. Der metaphysische Standpunkt.

Es ist aber leicht einzusehen, daß solche Theorien dem Begriffe des Sittlichen nicht entsprechen. Das Sittliche ist Gesinnung; diese ist kein Object der äußeren Erfahrung; es kann durch die Mittel der Erfahrung niemals ausgemacht werden, ob irgend etwas in der That Beispiel und Vorbild der Gesinnung ist. Die Gesinnung ist unsere eigenste That. Die Nachahmung des Sittlichen mag für die Erziehung ihren Nutzen haben, aber sie ist nicht im genauen Verstande sittlich, so lange sie Nachahmung ist. Die Sittlichkeit ist ihrer Natur nach unnachahmlich; sie ist pflichtmäßige Gesinnung, eine Gesinnung oder Maxime, die fähig ist, allgemeines Gesetz im strengen Sinne zu sein. Nun kann aus der Erfahrung höchstens eine Regel für viele Fälle, niemals ein

Digitized by Google

allgemeines, ausnahmsloſes Geſetz geſchöpft werden. Ein Geſetz, das in allen Fällen gilt, läßt ſich niemals durch Erfahrung, ſondern nur durch reine Vernunft erkennen. Das Sittengeſetz ſoll, wie ein nothwendiges und allgemeines Naturgeſetz, ohne Ausnahme gelten; alſo muß es, wie das Naturgeſetz, a priori erkannt werden. Die Erkenntniß des Sittengeſetzes iſt mithin unabhängig von aller Erfahrung. Das Naturgeſetz gilt für alle Objecte äußerer Erfahrung und iſt in dieſem Sinne nur in Rückſicht ſeiner Erkenntniß, nicht in Rückſicht ſeines Objects unabhängig von aller Erfahrung. Dagegen das Sittengeſetz gilt nur für den Willen und deſſen Maxime, es gilt für alle Weſen, die Willen oder praktiſche Vernunft haben, für alle vernünftigen Weſen, die als ſolche niemals Gegenſtände äußerer Erfahrung ſind.

Alle beſondere Kenntniß der menſchlichen Natur iſt geſchöpft aus der Erfahrung, ſie iſt empiriſche Anthropologie und Pſychologie. Alſo folgt von ſelbſt, daß die Sittenlehre ihre Grundlage nicht in der Anthropologie und Pſychologie ſuchen darf, daß ſie unabhängig iſt von aller Erfahrung, alſo auch von aller Anthropologie und Pſychologie, worauf ſie vorzugsweiſe das vorkantiſche Zeitalter gegründet hatte. Sie gilt für alle vernünftigen Weſen, alſo für die Menſchen, ſofern ſie vernünftige Weſen, nicht ſofern ſie ſinnliche Individuen ſind, die unter den mannigfaltigen Einflüſſen der Natur und der Verhältniſſe ſo oder anders arten.

Es iſt demnach klar, daß die Moralphiloſophie ihrem wiſſenſchaftlichen Charakter nach nichts anderes ſein kann als „Metaphyſik der Sitten". Wenn nun die Moralität allein in der Geſinnung beſteht, die mit dem Sittengeſetze vollkommen übereinſtimmt, worin beſteht dieſes Geſetz? Bis jetzt wiſſen wir von ihm nicht mehr als die formale Beſtimmung: daß es mit abſo-

Digitized by Google

luter Allgemeinheit gilt für alle vernünftigen Wesen. Jetzt soll der Inhalt dieses Gesetzes bestimmt werden, sein einzig möglicher Inhalt. Da dieser Inhalt aus keiner Erfahrung, also aus keiner anderweitigen Bestimmung abgeleitet werden kann, so bleibt nichts übrig, als ihn aus seiner Form selbst zu erklären*).

II.

Das Sittengesetz als Princip des Willens.

1. Das Gebot (Imperativ).

Jedes Ding wirkt oder handelt nach einem bestimmten Gesetze; die Erkenntniß oder Vorstellung eines Gesetzes nennen wir ein „Princip". Das Vermögen, Gesetze zu begreifen, also Principien zu haben, ist die Vernunft. Wenn die Vernunft handelt, so ist sie praktische Vernunft oder Wille. Wir können darum den Willen erklären als das Vermögen, nach Principien (nach vorgestellten Gesetzen) zu handeln. Das Gesetz ist als solches der Ausdruck der Nothwendigkeit, der Wille ist als Selbstbestimmung oder als Vermögen, nach eigenen Triebfedern zu handeln, Ausdruck der Freiheit. Ich kann mir einen Willen vorstellen, der gar keine andere Triebfeder hat, als das Gesetz, der deßhalb nichts anderes als das Gesetz will, in dem Nothwendigkeit und Freiheit vollkommen eines sind, in dem das Gesetz sich mit voller Freiheit ohne alle Trübung offenbart: ein solcher Wille ist durchaus gut, er ist absolut rein oder heilig.

Setzen wir aber vernünftige Wesen, die zugleich sinnlich bestimmt sind, die also in der Natur ihres Willens neben dem Gesetze noch andere Triebfedern haben, so werden sich solche Wesen

*) Grundleg. z. Metaph. der Sitten. II Abschn. Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaph. der Sitten — Bd. IV. S. 26—33.

Digitized by Google

dem Gesetze gemäß und zuwider bestimmen können. In einem solchen Willen darf das Gesetz sich nicht als Zwang äußern, sonst wäre der Wille unfrei und könnte nicht anders als gesetzmäßig handeln; aber es wird trotzdem als Nothwendigkeit erscheinen, denn sonst wäre das Gesetz kein Gesetz. Es muß daher der Ausdruck einer Nothwendigkeit sein, die den Zwang ausschließt: es wird den Willen nicht zwingen, wohl aber nöthigen oder verpflichten. So erscheint das Gesetz als *Pflicht*, als ein Gebot, welches sagt: „*du sollst!*" Das Sollen ist ein Müssen, das den Zwang ausschließt, es bezeichnet die Nothwendigkeit des Wollens. Das Naturgesetz ist kein Gebot, denn es ist unwiderstehlich; es wäre sinnlos zu sagen: „die Körper sollen sich im Verhältnisse der Massen anziehen, die Anziehung soll im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken", denn es kann nicht anders sein. Wenn es anders sein könnte, so wäre das Gesetz kein Naturgesetz. Die Körper müssen dem Naturgesetz folgen. Es wäre eben so sinnlos zu sagen: „der Wille muß das Sittengesetz befolgen", dann wäre die Willenshandlung eine naturnothwendige Wirkung, dann wäre der Wille kein Wille, also auch sein Gesetz kein Sittengesetz. Das Naturgesetz sagt: es *muß* so sein; das Sittengesetz sagt: du *sollst* so handeln. Beide sind nothwendig, das erste im mechanischen Sinne, das zweite im moralischen. Jede gesetzwidrige Wirkung in der Natur hebt das Gesetz auf und beweist dessen Unzulänglichkeit; keine gesetzwidrige Handlung des Willens hebt das Sittengesetz auf oder beeinträchtigt dessen Nothwendigkeit.

Das Willensgesetz erscheint als „*Imperativ*", wenn der Wille sinnlicher Natur, also empirisch bestimmbar ist: darum kann sich das Sittengesetz im menschlichen Willen nur in der Form des Gebotes äußern. Indessen hat diese Form nicht bloß das

Digitized by Google

Sittengesetz. Alle praktischen Gesetze sind Gebote, was die Naturgesetze nie sind. Jede gebotene Handlung wird in irgend einer Rücksicht als gut vorgestellt; diese Rücksicht kann eine doppelte sein: entweder gilt die Handlung als gut in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck, der dadurch erreicht werden soll, oder sie gilt als gut an sich selbst; im ersten Fall ist die Handlung das richtige Mittel zu einem Zweck, im zweiten ist sie nicht Mittel, sondern selbst Zweck. Als Mittel zu irgend einem bestimmten Zwecke ist sie nützlich oder tauglich, als Zweck an sich selbst ist sie im eigentlichen Verstande gut. Gegenstand aller praktischen Gesetze sind daher entweder nützliche Handlungen oder gute. Danach unterscheidet sich die Form der Gebote. In einer anderen Form will die nützliche Handlung geboten sein, in einer anderen die gute. Das Gebot der ersten Art ist durch den Zweck bedingt: wenn dieser Zweck erreicht werden soll, so muß diese Handlung auf diese Weise geschehen. Die Form dieses Gebots ist „hypothetisch". Dagegen das Gebot der guten Handlung ist, wie diese selbst, unabhängig von irgend einem äußeren Zweck; es gilt daher unbedingt, die Umstände mögen sein, welche sie wollen. Die Form dieses Gebots ist „kategorisch". Alle praktischen Gesetze (Gebote) sind demnach entweder hypothetisch oder kategorisch. Die Pflicht kann nur ein kategorischer Imperativ sein, und der kategorische Imperativ kann nichts anderes sein als die Pflicht*).

2. Die bedingten Gebote.

(Geschicklichkeit und Klugheit.)

Die gute Handlung ist Zweck an sich selbst. Dieser Zweck ist absolut nothwendig, denn das Gute soll unter allen Umständen geschehen. Einen solchen Zweck hat nur die sittliche Hand-

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 33—36.

Digitized by Google

lung, keine andere. Alle übrigen praktiſchen Zwecke ſind zufälliger Art, bedingt durch die Umſtände und die empiriſch gegebene Natur des Willens. Wenn ich mir einen Zweck ſetze, den ich eben ſo gut haben als nicht haben kann, der zur Natur meines Willens in keiner Weiſe gehört, ſo nenne ich einen ſolchen Zweck möglich; der Zweck iſt wirklich, wenn er zur Natur meines Willens gehört, zu deſſen empiriſcher Natur: beide Zwecke und die Gebote, ſie auszuführen, ſind bedingter Art [hypothetiſch]. Je nachdem es ſich um einen bloß möglichen oder um einen thatſächlichen Zweck handelt, iſt das Gebot (der hypothetiſche Imperativ) entweder problematiſch oder aſſertoriſch. Der kategoriſche Imperativ iſt „apodiktiſch".

In der empiriſchen Natur unſeres Willens liegt das Streben nach dem eigenen Wohl in der größtmöglichen Vollkommenheit; unſere Glückſeligkeit erſcheint darum als ein empiriſch gegebener, darum wirklicher Zweck. Es giebt Zwecke anderer Art, die nicht unmittelbar zur Natur unſeres Willens gehören, die wir ebenſo gut haben als nicht haben können und deßhalb nur als mögliche gelten laſſen, wie z. B. die Conſtruction einer mathematiſchen Figur, einer Maſchine, die Anfertigung einer Zeichnung u. ſ. f. Die Ausführung ſolcher Zwecke erfordert eine gewiſſe Geſchicklichkeit, ein Können und, wenn es hoch kommt, eine Kunſtfertigkeit. Die bedingten Zwecke gehen daher entweder auf Glückſeligkeit oder praktiſch-techniſche Bildung. In der erſten Abſicht wird gefragt: was müſſen wir thun, um glücklich zu werden; wie müſſen wir es anfangen, um ſo vielen Vortheil, ſo wenig Nachtheil als möglich zu haben, um aus allem den größtmöglichen Nutzen zu ziehen? In der zweiten Abſicht wird gefragt: was müſſen wir thun, um dieß oder jenes zu leiſten, dieſe oder jene Kunſt zu erlernen u. ſ. w.? Auf beide Fragen wird geantwortet

Digitized by Google

mit gewiſſen Regeln, Vorſchriften, Geboten (Imperativen) hypothetiſcher Art. Das beſte Mittel zur Glückſeligkeit iſt Klugheit; das einzige Mittel zur Kunſtfertigkeit iſt Geſchicklichkeit. Wer in der Welt gut fortkommen, ſich auf das klügſte benehmen will, verlangt gute Rathſchläge; wer eine Kunſt erlernen, zu einer Verrichtung geſchickt werden will, verlangt gute Anweiſungen, Vorſchriften, Regeln. Rathſchläge zur Lebensklugheit in Abſicht auf unſer Wohl ſind „pragmatiſche Imperative", man nennt ein zur allgemeinen Wohlfahrt aus Vorſorge gemachtes Geſetz eine pragmatiſche Sanction, ein zur praktiſchen Belehrung geſchriebenes Geſchichtswerk eine pragmatiſche Geſchichte; Regeln und Anweiſungen zur geſchickten Löſung einer Aufgabe ſind „techniſche Imperative"*).

3. Das unbedingte Gebot (kategoriſcher Imperativ).

Jetzt läßt ſich der Pflichtbegriff unter den Geboten genau und beſtimmt unterſcheiden. Alle praktiſchen Geſetze ſind Imperative, dieſe ſind entweder hypothetiſch oder kategoriſch; die hypothetiſchen ſind entweder aſſertoriſch oder problematiſch, entweder pragmatiſch oder techniſch; jene beſtehen in Rathſchlägen, dieſe in Regeln; die Rathſchläge gehen auf die Klugheit, deren Zweck die Glückſeligkeit iſt, die Regeln auf die Geſchicklichkeit als Mittel zur praktiſch-techniſchen Bildung. Der kategoriſche Imperativ gilt apodiktiſch. Er iſt keine Klugheitsregel, keine techniſche Vorſchrift, ſondern ein Geſetz. Dieſes Geſetz geht auf die Sittlichkeit, deren Zweck allein ſie ſelbſt iſt.

Der kategoriſche Imperativ, den wir auch als den Imperativ der Sittlichkeit bezeichnen können, iſt von den anderen weſentlich unterſchieden. Alle die anderen Imperative haben

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. — Bd. IV. S. 36—41.

Digitized by Google

einen beſtimmten Zweck. Wenn ich einen beſtimmten Zweck erreichen will, ſo muß ich die Mittel wollen, die dahin führen; das Wollen des Zwecks begreift das Wollen der Mittel in ſich. Aus der Vorſtellung des vorausgeſetzten Zwecks folgt die Anweiſung auf die richtigen jenem Zweck angemeſſenen Mittel, folgen alſo die Rathſchläge der Klugheit und die Regeln und Vorſchriften zur Geſchicklichkeit. Die Gebote der pragmatiſchen und techniſchen Imperative ſind daher *analytiſche* Sätze. Dagegen der moraliſche Imperativ verknüpft ohne jede Rückſicht auf einen vorausgeſetzten Zweck, ohne Rückſicht auf die in dem Willen enthaltenen Triebfedern und Neigungen ein Geſetz von ſchlechterdings allgemeiner Geltung mit unſerm Willen. Dieſes Geſetz kann nicht aus dem gegebenen Begriffe des Willens geſchöpft ſein, denn der gegebene Begriff iſt empiriſch, und aus einer empiriſchen Beſtimmung folgt kein allgemeines Geſetz, keine ſittliche Regel. Das Sittengeſetz iſt daher kein analytiſcher, ſondern ein *ſynthetiſcher* Satz, der unabhängig von aller Erfahrung, alſo a priori feſtſteht: es iſt mithin „ein ſynthetiſcher Satz a priori". Hier erſcheint das Problem der Sittenlehre in derſelben Form als das Problem der Vernunftkritik. Die Vernunftkritik frug: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich in theoretiſcher Hinſicht? Die Sittenlehre frägt: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich in praktiſcher Hinſicht? Man darf demnach das Problem der geſammten kritiſchen Philoſophie in die eine Formel zuſammenfaſſen: wie ſind ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Hinſicht ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? In dieſer Formel liegt die ganze Schwierigkeit der Unterſuchung. Die Sittenlehre hat jetzt den Punkt erreicht, wo ſie in den Kern ihrer Aufgabe eingeht *).

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. — Bd. IV. S. 40—43.

Digitized by Google

4. Das Sittengesetz als formales Willensprincip.

Der kategorische Imperativ fordert eine Willensbestimmung, die absolut-gesetzmäßig ist, in Rücksicht nicht bloß der Handlung, sondern der Marime. Der innere Beweggrund der Handlung soll so beschaffen sein, daß er allgemeines Gesetz werden kann. Ein allgemeines Gesetz ist der Ausdruck ausnahmsloser Nothwendigkeit, also ein Welt- oder Naturgesetz. Der kategorische Imperativ gebietet mithin einen Willen, dessen Marime Naturgesetz sein kann. Die Marime selbst ist ein Willensact. Meine Handlung soll zufolge des Sittengesetzes so beschaffen sein, daß nach meinem eigenen Willen der Beweggrund meiner Handlung als Naturgesetz gelten könnte. Wenn die Handlung nicht so beschaffen ist, wenn ich bei ernster Selbstprüfung mir eingestehen muß, ich könnte nicht wollen, daß meine Marime naturgesetzliche Nothwendigkeit hätte, so ist die Handlung nicht moralisch. Wie ist ein solcher Imperativ möglich, der für jede sittliche Handlung die Allgemeingültigkeit der Marime gebietet?

Der Beweggrund jeder eigennützigen Handlung ist die Selbstliebe. Ich kann diesen Beweggrund haben, aber ich kann unmöglich wollen, daß diese Marime Naturgesetz werde. Denn wenn alle Wesen nur nach dem Beweggrunde der Selbstliebe handelten, so würde keine Gemeinschaft, kein Zusammenhang, in diesem Sinne keine Natur möglich sein: ich würde ein Naturgesetz wollen, wonach die Natur selbst unmöglich ist. Deßhalb kann von der Selbstliebe nie gewollt werden, daß sie als Gesetz gelte; deßhalb ist keine Handlung moralisch, deren Marime die Selbstliebe ist, sei es nun die verfeinerte Selbstliebe oder der gröbste Eigennutz. Es wäre nur eine verfeinerte Selbstliebe, wenn ich etwa so reden wollte: ich will nicht selbstsüchtig handeln,

Digitized by Google

damit auch andere gegen mich nicht selbstsüchtig handeln; ich würde aus diesem Grundsatze menschenfreundlich handeln aus Selbstliebe. Man hat dem kantischen Moralprincipe den Vorwurf gemacht, daß es im Grunde auf das bekannte: „was du nicht willst, das dir geschieht u. s. f." hinauslaufe. Mit Unrecht und aus Mißverständniß des kantischen Satzes. Die kantische Moral verneint die Selbstliebe, nicht weil sie Schaden bringt, sondern weil sie die Gemeinschaft, den Zusammenhang, die Natur in diesem Sinne ausschließt, also niemals allgemeines Gesetz (Naturgesetz) werden kann. In dem kantischen Moralprincip liegt gar keine Rücksicht auf den subjectiven Vortheil.

Nun sind alle Triebfedern des empirischen Willens eben so viele Neigungen der Selbstliebe. Wenn also der moralische Imperativ die Selbstliebe von der Maxime vollkommen ausschließt, so schließt er damit zugleich alle empirischen Triebfedern aus. Diese Triebfedern bilden das gegebene Willensmaterial. Was vom Willen übrig bleibt nach Abzug dieses natürlichen, empirisch gegebenen Inhalts, ist der „reine oder bloß formale Wille". Die empirischen Triebfedern bilden das materiale Willensprincip. Der moralische Imperativ, der dieses materiale Willensprincip ausschließt, setzt an dessen Stelle ein rein formales. Wie ist ein solcher Imperativ, wie ist ein solches Willensprincip möglich*)?

5. Das Sittengesetz als Endzweck.

Die Person und deren Würde.

Jedes Willensprincip ist ein Beweggrund des Handelns, etwas, das in der Handlung verwirklicht werden soll, d. h. ein Zweck. Wenn es keine Zwecke gäbe, so gäbe es auch keine Motive, keinen Willen, keine Willensgesetze oder Gebote. Jeder

*) Ebendaselbst. II[Abschn. — Bd. IV. S. 43—51.

Digitized by Google

empiriſche Beweggrund iſt ein Zweck, der in meiner Natur bedingt iſt und in Rückſicht auf mein Intereſſe gilt: er iſt ein bedingter, relativer, ſubjectiver Zweck; die darauf bezüglichen Handlungen ſind durch dieſen Zweck beſtimmt als Maßregeln der Klugheit oder Geſchicklichkeit nach pragmatiſchen und techniſchen Regeln. Die relativen Zwecke und die bedingten Gebote (hypothetiſche Imperative) ſtützen ſich gegenſeitig. Ein relativer Zweck motivirt ſtets einen hypothetiſchen Imperativ. Auch der Grund des kategoriſchen Imperativs iſt ein Zweck, aber unmöglich ein relativer; alſo kann es nur der *abſolute Zweck* ſein, der den kategoriſchen Imperativ ermöglicht. Der relative Zweck gilt unter gewiſſen Bedingungen, der abſolute Zweck gilt an ſich ſelbſt. Giebt es einen Zweck, der an ſich ſelbſt gilt?

Der relative Zweck dient zu irgend etwas, er iſt das Zweckdienliche, Nützliche, Brauchbare: er gilt als *Mittel*. Jeder Zweck iſt relativ, der als Mittel dient zu einem anderen Zweck. Im Unterſchiede davon nennen wir abſolut denjenigen Zweck, der ſeiner Natur nach nie Mittel, ſondern nur Zweck iſt. Ein ſolcher Zweck gilt an ſich ſelbſt: er iſt *Selbſtzweck*. Es frägt ſich, ob es ein Weſen giebt, das durch ſeine Natur die Geltung eines abſoluten Zwecks hat? Es müßte ein Weſen ſein, das ſeiner Natur nicht Mittel ſein kann für einen anderen Zweck. Nun iſt klar, daß nur ein ſolches Weſen nie ſelbſt Mittel ſein kann, für welches alles andere Mittel iſt: ein Weſen, welches ſelbſt das Princip oder den letzten Grund aller relativen Zwecke bildet. Ein ſolches Weſen kann ſelbſt niemals relativer Zweck oder Mittel ſein, denn ſonſt wäre es nicht die Bedingung, unter der allein relative Zwecke möglich ſind; ſonſt würde es ein anderes Weſen vorausſetzen, wodurch es ſelbſt als Zweck oder Mittel bedingt wäre. Wie das Princip aller Erfahrung nicht ſelbſt Ge-

Digitized by Google

genſtand der Erfahrung, das Subject aller Prädicate nicht ſelbſt Prädicat ſein kann, ſo kann das Princip oder Subject aller Mittel nicht ſelbſt Mittel, nicht ſelbſt zweckdienliches Object ſein.

Es giebt keine Mittel, keine relativen Zwecke ohne ein zwecksetzendes Weſen, d. h. ohne Willen oder praktiſche Vernunft. Das vernünftige Weſen iſt Perſon. Die Perſon iſt das Princip aller relativen Zwecke, die Bedingung, unter der allein Mittel möglich ſind. Darum iſt die Perſon nie Mittel, ſondern nur Zweck, abſoluter Zweck, Selbſtzweck: die Perſon als Vernunftweſen, als praktiſche Vernunft, alſo auch der Menſch, ſofern er Perſon iſt oder fähig iſt Perſon zu ſein, alſo jeder Menſch.

Jeder Zweck hat eine Geltung, die ſeinen Werth ausmacht. Das Mittel hat relativen Werth, der Selbſtzweck abſoluten. Nicht Perſonen, ſondern nur Sachen können Mittel ſein; alſo ſind es nur Sachen, die einen relativen Werth haben. Der relative Werth iſt der Nutzen, den etwas gewährt, der Gebrauch, der davon gemacht werden kann, die Geltung einer Sache in Rückſicht auf eine Perſon. Dieſer Werth kann größer oder geringer ſein, der Größenwerth kann gemeſſen und nach einem Maßſtabe von allgemeiner Geltung beſtimmt werden. Dieſer allgemeine Maßſtab iſt das „Aequivalent" aller relativen Werthe (im bürgerlichen Verkehre das Geld, welcher Art es auch ſei), wodurch der Größenwerth einer Sache oder deren Preis beſtimmt wird. Jede Sache hat ihre relative Werthbeſtimmung oder ihren Preis. Wenn die Sache für Geld feil iſt, ſo nennen wir ihre Werthbeſtimmung den „Kauf- oder Marktpreis". Es kann Sachen geben, die für Geld nicht feil ſind, die alſo keinen Marktpreis und doch (als Sachen) nur einen relativen Werth haben. Es ſei z. B. eine Sache, die mich an eine geliebte Perſon erinnert und die ich um nichts in der Welt hergeben möchte,

Digitized by Google

ſo liegt der Werth dieſes Andenkens nicht in der Sache ſelbſt, ſondern in meiner Neigung, ſie hat einen perſönlichen Werth, keinen Markt- ſondern einen „Affectionspreis“. Der Werth einer Sache liegt eigentlich nie in ihr ſelbſt, ſondern ſtets in der Perſon, die ſie braucht oder ſchätzt. Wenn eine Sache den allgemeinen menſchlichen Bedürfniſſen dient, wie z. B. die Nahrungsmittel, ſo hat ihr Werth einen Marktpreis; wenn ſie nur die Neigung dieſer einzelnen Perſon für ſich hat, ſo iſt ihr Werth ein Affectionspreis. In allen Fällen iſt der Werth der Sachen relativ. Nur die Perſon ſelbſt hat einen abſoluten Werth, der jedes Aequivalent ausſchließt, der keinen Preis hat, der ſchlechterdings unveräußerlich iſt und durch nichts erſetzt oder aufgewogen werden kann. Die Perſon gilt durch ſich ſelbſt, ihr Werth iſt ihr Daſein, nicht der Nutzen, den ſie für andere hat: dieſer rein moraliſche Werth iſt die „Würde der Perſon“, die Menſchenwürde.

Damit iſt der Zweck beſtimmt, der den kategoriſchen Imperativ ausmacht und ermöglicht. Das Sittengeſetz ſagt: „handle ſo, daß die Maxime deiner Handlung nach deinem eigenen Willen Naturgeſetz ſein kann.“ Mit anderen Worten: „handle nach einem abſoluten Zwecke, der jeden relativen oder eigennützigen Zweck ausſchließt.“ Dieſer abſolute Zweck kann nur die vernünftige Natur ſelbſt, die Geltung der Perſon, die Würde der Menſchheit ſein. Alſo erklärt ſich das Sittengeſetz in der Formel: „handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchſt*)“.

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. — Bd. IV. S. 51—60. Vergl. S. 53.

Digitized by Google

Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so bildet es eine Ordnung oder einen Zusammenhang vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andere zu seinem Mittel herabwürdigt. Wenn diese Ordnung auch die Dinge in sich begreift, so bildet sie ein „Reich der Zwecke", worin alles entweder einen Preis oder eine Würde hat. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Aequivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde." Würde hat in diesem Reiche nur die Person, aber die Person als solche, d. h. jede Person. Diese so geordnete Welt ist die moralische Ordnung der Dinge: die moralische Weltordnung ist der Zweck des Sittengesetzes*).

III.

Das Sittengesetz als Autonomie des Willens.

1. Heteronomie und Autonomie.

Es ist noch eine Bestimmung nothwendig, die den moralischen Grundcharakter des Sittengesetzes erst wahrhaft ausmacht und erfüllt. Denn die allgemeine Geltung des Gesetzes, die allgemeine Geltung der Menschenwürde machen, für sich genommen, noch nicht den moralischen Charakter. Das Sittengesetz gelte in strenger Allgemeinheit, ausnahmlos wie ein Naturgesetz, jede Person bilde ein Glied in der Zweckgemeinschaft aller, jede Person gelte nach dem obersten Gesetze der sittlichen Ordnung als Zweck, jede erfülle das Gesetz in pünktlichem Gehorsam, so kommt es noch immer darauf an, aus welchem Beweggrunde das Gesetz erfüllt wird. Wenn das Gesetz willenlos befolgt wird, in blindem Gehorsam, so herrscht es als Naturgesetz, und von einer

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 58. 59.

Digitized by Google

ſittlichen Welt iſt nicht die Rede. Der Gehorſam ſei bewußt, das Geſetz ſei deutlich vorgeſtellt, es werde genau in jeder einzelnen Handlung befolgt, aber aus irgend einem ſubjectiven Intereſſe, aus einem Motive der Selbſtliebe, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn und Vortheil, ſo iſt offenbar der Grund dieſer pünktlichen Geſetzeserfüllung nicht moraliſch, alſo auch die von dem Geſetze beherrſchte Welt nicht ſittlich: ſie heißt nur ſo, aber im Grunde iſt ſie es nicht, denn der Beweggrund der Handlungen iſt nicht geſetzmäßig; das Geſetz beſchreibt nur die Oberfläche, aber durchdringt nicht den Grund der Handlungen. So lange die Maximen der Handlungen aus der Selbſtliebe fließen, ſind ſie dem Geſetze fremd. So lange ſie dem Geſetze fremd ſind, iſt die Geſetzeserfüllung nicht moraliſch, alſo auch die dem Geſetze gehorchende Welt keine ſittliche, alſo auch das Geſetz ſelbſt nicht wahrhaft Sittengeſetz.

Die Willensmotive ſind dem Geſetze fremd, ſo lange das Geſetz dem Willen fremd iſt. Der Wille handelt immer aus beſtimmten Motiven. Wenn dieſe Motive nicht das Geſetz ſelbſt ſind, ſo ſind ſie andere als das Geſetz, ſo ſind ſie ſubjective Triebfedern, die aus der Selbſtliebe entſpringen, Intereſſen eigennütziger Art. Das fremde Geſetz, das von außen gegebene, welcher Abkunft es auch ſei, wird erfüllt aus Triebfedern, die *nicht* das Geſetz ſind. Ein ſolches Geſetz kann darum niemals eine ſittliche Welt aus ſich erzeugen.

Die letzte Bedingung der ſittlichen Welt und des Sittengeſetzes beſteht alſo darin, daß der Wille das Geſetz erfüllt um des Geſetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Geſetz. Und eine ſolche Geſetzeserfüllung iſt nur dann möglich, wenn das Geſetz kein fremdes, dem Willen von außen gegebenes, aufgedrungenes, ſondern deſſen eigenes Geſetz iſt, das ſich der Wille

Digitized by Google

ſelbſt giebt. Nur ein ſelbſtgegebenes Geſetz kann ſittlicher Natur ſein, denn nur ein ſolches kann aus dem einzig ſittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um ſeiner ſelbſt willen. Ein fremdes Geſetz kann die Geltung der Autorität haben und durch ſeine Macht ſich Gehorſam erzwingen, es wird nicht als Geſetz begriffen, ſondern als Macht empfunden; es wird befolgt, nicht weil es Geſetz iſt, es kann auch ein willkürlicher Befehl ſein, ſondern weil es mit dem Anſehen der Gewalt auftritt. Der Charakter des Geſetzes beſteht in der ſtrengen Allgemeinheit ſeiner Geltung. Dieſe allgemeine Geltung will begriffen ſein. Was ich nicht als Geſetz begriffen habe, das hat auch für mich nicht die Bedeutung eines Geſetzes. Der Charakter der ſtrengen Allgemeinheit beſteht in der reinen Vernunftmäßigkeit; nur die Vernunft kann Geſetze begreifen und geben: das begriffene Geſetz iſt ein Vernunftgeſetz. Wenn ich das Sittengeſetz nicht als ſolches erkenne, ſo gilt es auch nicht für mich als Geſetz im eigentlichen Verſtande, ſo iſt auch mein Gehorſam, ſo pünktlich und treu er ſein mag, nicht eigentlich Geſetzeserfüllung. Ich kann das Sittengeſetz nur erkennen, wenn es ein praktiſches Vernunftgeſetz iſt, wenn mein eigener Wille, ſofern derſelbe praktiſche Vernunft iſt, das Geſetz ſelbſt giebt. Der ſelbſt geſetzgebende Wille iſt „autonom"; der bloß gehorſame Wille, der ein fremdes Geſetz befolgt, iſt „heteronom". Alſo iſt es die Autonomie des Willens, die im letzten Grunde die Sittlichkeit bedingt und das Sittengeſetz (kategoriſchen Imperativ) ermöglicht. Nur der autonome Wille kann ſittlich handeln, denn nur ein ſolcher Wille kann das Geſetz erfüllen, weil es Geſetz iſt, nur ein ſolcher kann die Pflicht thun um der Pflicht willen*).

In der ſittlichen Welt ſoll die Perſon nicht bloß Glied, ſon-

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. — Bd. IV. S. 56. 57.

Digitized by Google

dern zugleich Oberhaupt sein. Sie ist Glied der sittlichen Ordnung, wenn sie deren Gesetz erfüllt; sie ist Oberhaupt, wenn sie das Gesetz selbst giebt. Der Gehorsam gegen das Gesetz macht die Person zum Glied im Reich der Zwecke, die Autonomie macht sie zum Oberhaupt. Es ist daher die Autonomie des Willens, welche die Moralität der Gesetzeserfüllung bedingt und darum das eigentliche Princip der Sittlichkeit und der Sittenlehre ausmacht. Ist die Vernunft autonom, ist sie die einzige und alleinige Quelle aller praktischen Gesetzgebung, so folgt von selbst, daß ihre Gesetze unbedingte Allgemeinheit haben und unbedingten Gehorsam fordern, daß sie, kurzgesagt, kategorisch gelten.

2. Das kritische und dogmatische Moralprincip.

Die Möglichkeit der Moralität und der Sittenlehre steht und fällt mit dem Principe der Autonomie. In diese Frage zieht sich das ganze Problem der Moralphilosophie zusammen. Die Grenze zwischen Autonomie und Heteronomie scheidet die ächte Sittenlehre von der falschen, die kritische von der dogmatischen, das kantische Moralsystem von allen anderen. Alle Moralsysteme, mit Ausnahme des kantischen, stehen unter dem Principe der Heteronomie; sie konnten kein anderes Princip haben. Das Princip der Autonomie konnte erst die kritische Philosophie fassen, denn um in der reinen Vernunft die Quelle der praktischen Gesetze zu finden, mußte die reine Vernunft selbst erst entdeckt werden, und eben darin bestand die Epoche der kritischen Philosophie.

Nicht in der Gesetzmäßigkeit des Willens, sondern in der Gesetzmäßigkeit seiner Maxime liegt die Moralität, und diese Gesetzmäßigkeit ist nur möglich in einem Willen, der selbst Gesetzgeber ist. Die dogmatischen Moralsysteme suchen den sittlichen Willen in der Uebereinstimmung mit einem Gesetz, das sie aus

Digitized by Google

anderen Bedingungen herleiten als aus der vernünftigen Natur des Willens selbst; sie verhalten sich gleichgültig gegen die eigentliche Triebfeder des Willens. Daher fehlt in dieser vermeintlichen Moralität und Sittenlehre der sittliche Kern. Die vernünftige Natur des Willens ist nur eine; es giebt darum nur ein Princip der Autonomie, nur eine darauf gegründete Sittenlehre. Aber außer der praktischen Vernunft sind der Bedingungen viele und verschiedene, aus denen sich vermeintliche Sittengesetze herleiten lassen; darum giebt es verschiedene Principien der Heteronomie und eben so viele dogmatische Moralsysteme.

Die Principien der Heteronomie sind nicht Gesetze, welche die praktische Vernunft selbst giebt, sondern solche, die ihr gegeben sind und aus der Natur der Dinge geschöpft werden. Die Erkenntniß der Dinge ist entweder empirisch oder metaphysisch, in beiden Fällen dogmatisch. Entweder also gründen sich die dogmatischen Moralsysteme auf empirische oder metaphysische Principien.

Die dogmatische Metaphysik ist rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Die dogmatische Sittenlehre, wenn sie sich auf die rationale Erkenntniß der Natur der Dinge gründet, wird sich besonders entweder an die Seelenlehre oder an die Theologie halten: im ersten Fall macht sie die menschliche Vollkommenheit, im andern den göttlichen Willen zum Princip und Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns. Als Beispiel der ersten Art nimmt Kant Wolf und die Stoiker, als Beispiel der zweiten Crusius und überhaupt die theologischen Moralisten.

Wenn die dogmatische Sittenlehre nicht rational ist in der eben bezeichneten Weise, so ist sie empirisch. Sie schöpft die Principien des sittlichen Handelns aus empirischen Bedingungen, die sie entweder in der menschlichen Natur oder außerhalb derselben aufsucht. Wenn sie ihr Princip in der empirischen (sinnlichen)

Digitized by Google

Natur des Menschen entdeckt, so bildet den Ausgangspunkt des sittlichen Handelns das Gefühl, den Zielpunkt das Wohlgefühl: die so begründete Sittenlehre ist Gefühls- und Glückseligkeitstheorie. Entweder nimmt sie ihren Ausgangspunkt in dem physischen Gefühl und Bedürfniß, wie Epikur, oder in einem sogenannten moralischen Gefühle, wie die englischen Sittenlehrer der neueren Zeit, namentlich Hutcheson.

Es bleibt noch übrig, daß die empirische Sittenlehre ihre Grundsätze aus äußeren Bedingungen herleitet; dann ist es entweder die Gesellschaft und der bürgerliche Zustand, der die Sittlichkeit bedingt, oder es ist die Erziehung, aus der sie hervorgeht: im ersten Falle sind die Moralprincipien politisch, im anderen pädagogisch; als Beispiel der ersten Art läßt Kant Mandeville gelten, als Beispiel der zweiten Montaigne.

Wie verschieden diese Moralsysteme auch sind, wie groß der Unterschied auch ist zwischen Mandeville und Crusius, zwischen Epikur und Wolf: sie sind sämmtlich dogmatisch, sie gründen sich alle auf das Princip der Heteronomie und sind darum gleich unfähig, die wirkliche Moralität zu begreifen und wahrhafte Sittenlehre zu sein. Nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille macht das Gesetz: das ist der Unterschied zwischen Heteronomie und Autonomie*).

3. Das Sittengesetz als Freiheit.

Uebergang zur Kritik der praktischen Vernunft.

Wir sind bis zur Wurzel des sittlichen Handelns und damit der Sittenlehre vorgedrungen. Die Möglichkeit der Moralität und des moralischen (kategorischen) Imperativs setzt den selbst-

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 60—72. Vgl. Kritik der prakt. Vern. I Theil. I Buch. I Hptst. §. 8. — Bd. IV. S. 142 bis 145.

Digitized by Google

gesetzgebenden oder autonomen Willen voraus. Was setzt der autonome Wille voraus? Wie ist Willensautonomie möglich? Wenn der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, so bestimmt er sich selbst, so ist er selbst die alleinige Ursache von dem, was er thut, so ist er in seinem Handeln schlechterdings unabhängig von allen anderen (empirischen) Ursachen. Diese Unabhängigkeit von allen äußeren Ursachen und Bestimmungsgründen ist „Freiheit". Wenn wir die Freiheit als eine solche Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen erklären, so erklären wir sie durch das, was sie nicht ist, wir nehmen ihren Begriff in seinem negativen Verstande. Wenn der Wille in diesem Sinne nicht frei wäre, so könnte er nie autonom sein. „Der Begriff der Freiheit ist mithin der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens*)."

Was ist Willensfreiheit? Der negative Begriff erklärt nur die Unabhängigkeit des Willens von natürlichen Ursachen. Damit ist nicht gesagt, daß der Wille von allen Ursachen unabhängig sei; eine solche Unabhängigkeit wäre Willkür oder gesetzlose Freiheit, die sich mit dem Begriffe des Willens zunächst nicht vereinigen läßt, denn der Wille ist ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln, also ist er Ursache, deren Wirkung Handlungen sind: er ist Causalität und als solche gesetzmäßig. Wenn der Wille natürliche Causalität wäre, so würde er nur nach Naturgesetzen handeln, so wäre das Gesetz seiner Wirkungsweise ihm gegeben und er selbst demnach unfrei. Wenn er nun frei sein soll, so hört er deßhalb nicht auf, gesetzmäßig zu handeln oder Causalität zu sein; er handelt nur nicht nach Naturgesetzen, das Gesetz seiner Wirkungsweise ist ihm nicht gegeben, sondern er giebt es sich selbst. Frei-

*) Grundleg. zur Metaph. der Sitten. Dritter Abschnitt. Uebergang von der Metaph. der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. — Bd. IV. S. 73—93.

Digitized by Google

heit im negativen Verſtande bedeutet Unabhängigkeit von natürlichen Urſachen, die als ſolche Unabhängigkeit von allen Urſachen (Willkür) ſein könnte, aber nicht zu ſein braucht. Freiheit im poſitiven Verſtande bedeutet nicht Willkür, ſondern Autonomie. Willensfreiheit und Autonomie ſind ein und derſelbe Begriff.

Wie aber iſt Willensfreiheit in dieſem Sinne möglich? In der Natur oder als Gegenſtand der Erfahrung iſt ſie nicht möglich. Und da alle menſchliche Verſtandeserkenntniß ihrem Objecte nach empiriſch iſt, ſo iſt die Willensfreiheit kein Object unſerer Verſtandeseinſicht. Nun giebt es unabhängig von der Erfahrung überhaupt keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß, auch keine metaphyſiſche, die nur in ihrem Urſprunge, aber nicht nach ihrem Gegenſtande unabhängig iſt von der Erfahrung. Alſo iſt die Willensfreiheit auch kein Object metaphyſiſcher Einſicht. Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten hat mit dieſem Begriff ihre Grenze erreicht. Sie hat gezeigt, worin die Sittlichkeit, richtig begriffen, beſteht; ſie hat deren oberſtes Geſetz feſtgeſtellt und zugleich dargethan, daß dieſes Geſetz nur möglich iſt unter der Bedingung der Willensautonomie oder Freiheit. Das Sittengeſetz iſt der Erkenntnißgrund der Freiheit, die Freiheit iſt der Realgrund der Sittlichkeit.

Jetzt muß dieſer Realgrund unterſucht werden. Die Willensfreiheit iſt ein Vernunftvermögen, das nach eigenen (ſelbſtgegebenen) Geſetzen handelt. Nur ein ſolches Vermögen kann das Sittengeſetz geben und ausführen. Das Geſetz wäre nichtig, wenn keine Kraft da wäre, die es ausführte. Das geſetzmäßige Sollen wäre ſinnlos ohne ein naturgemäßes Können. Um die Sittenlehre zu vollenden, muß beides unterſucht werden, das Geſetz und die Kraft, das Sollen und das Können. Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten hatte das Geſetz, den katego-

Digitized by Google

rischen Imperativ, das oberste Princip der Moralität zu ihrer Aufgabe. Dieses Gesetz ist aufgefunden und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das zweite Princip: das dem Gesetz entsprechende Vernunftvermögen. Diese Untersuchung fordert eine neue Selbstprüfung, eine Vernunftkritik in Rücksicht auf unser praktisches Vermögen, den Willen oder die menschliche Freiheit: „die Kritik der praktischen Vernunft".

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft verhalten sich zu einander wie ihre Objecte, das Sittengesetz und die Freiheit. Diese beiden verhalten sich, wie wir gesagt haben. Ohne Freiheit kein Sittengesetz, ohne Sittengesetz keine Erkenntniß der Freiheit von Seiten der menschlichen Vernunft; die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes, das Sittengesetz ist unser Erkenntnißgrund der Freiheit. Weil das Sittengesetz nicht sein könnte, wenn die Freiheit nicht wäre, darum könnte auch in uns das Sittengesetz nicht vorhanden sein, wenn wir nicht das Vermögen der Freiheit hätten; darum ist für uns das Sittengesetz der Beweisgrund unserer Freiheit. Die Sittenlehre urtheilt: „wir sollen, also wir können"; „wir können, denn wir sollen". Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten ist daher früher als die Kritik der praktischen Vernunft. Die Sittlichkeit gründet sich auf die Freiheit, aber das Freiheitsbewußtsein gründet sich auf das sittliche Bewußtsein, darum war die Analyse des sittlichen Bewußtseins Kant's erste moralphilosophische Aufgabe.

Der kantische Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie ist, wie es Schiller epigrammatisch ausdrückt:

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!

Digitized by Google

Siebentes Capitel.

Das Problem der Freiheit.

Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten hat das oberſte Princip der Moralität durchgängig beſtimmt; ſie hat dieſes Princip zurückgeführt auf die Willensautonomie als die Bedingung, unter der allein Sittlichkeit möglich iſt, ſie hat die Willensautonomie gleich geſetzt der Freiheit und an dieſem Punkt ihre Unterſuchung beendet. Denn der Freiheitsbegriff iſt kein Gegenſtand metaphyſiſcher Einſicht. Sobald das Problem der Sittenlehre in das Problem der Freiheit übergeht, verwandelt ſich die Sittenlehre ſelbſt in die Kritik der praktiſchen Vernunft.

Was alſo hat genau genommen jene Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten geleiſtet? Hat ſie ein neues Sittengeſetz gefunden oder überhaupt das wahre Sittengeſetz erſt entdeckt? Wenn es ſich ſo verhielte, ſo müßte man behaupten, die Welt, die jene kantiſche Unterſuchung nicht kennt, habe entweder gar keine ſittlichen Grundſätze oder falſche. Aber Kant ſelbſt hat den oberſten aller ſittlichen Grundſätze aus dem gewöhnlichen, von aller Moralphiloſophie unabhängigen Bewußtſein abgeleitet: der beſte Beweis, daß das Sittengeſetz nicht erſt durch die kantiſche Philoſophie gemacht, nicht einmal erſt entdeckt zu werden braucht. Es findet ſich vor als eine Thatſache der Vernunft, jedem fühlbar

Digitized by Google

und bei einiger Selbstprüfung auch von jedem empfunden. Weder die Thatsache des Sittengesetzes noch deren Entdeckung ist das Verdienst der kantischen Sittenlehre. Sie hat nichts anderes gethan, als jenes vorhandene und überall anerkannte Gesetz wissenschaftlich bestimmt; sie hat das Sittengesetz formulirt und will dafür nicht bloß eine neue, sondern die erschöpfende und einzig richtige Formel gefunden haben. Es ist etwas Großes um eine richtige Formel. „Wer weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten*)."

I.

Der Begriff der Freiheit.

1. Unerkennbarkeit.

Nun beruht die Sittlichkeit und deren oberster Grundsatz auf dem Vermögen der Freiheit. Ohne Freiheit des Willens ist das Sittengesetz kein selbstgegebenes, und damit fehlt ihm, was sein Inhalt auch sei, die moralische Verbindlichkeit und der moralische Charakter. Wenn also die wissenschaftliche Sittenlehre in der That grundlegend sein will, so muß sie dieses Vermögen mit voller Sicherheit behaupten. Mit der Freiheit, wenn man sie verneint, wird das sittliche Vermögen, mit dem Freiheitsbegriff die Sittenlehre aufgehoben. Hier also berühren wir das innerste und schwierigste Problem der ganzen Moralphilosophie: die Frage der Freiheit.

*) Kritik der praktischen Vernunft. Vorrede. — Bd. IV. S. 103. Anmerkung.

Digitized by Google

Die Freiheit ist das Vermögen einer von äußerer Ursachen unabhängigen Wirksamkeit, einer unbedingten Causalität. Eine unbedingte Ursache ist nie empirisch und darum nie erkennbar. In der Natur der Dinge, so weit sie Erscheinungen oder Erfahrungsobjecte sind, giebt es nichts Unbedingtes. Das Vermögen der Freiheit ist daher nie als Erscheinung gegeben. Unsere Verstandesbegriffe gelten nur für Erscheinungen; nur Erscheinungen können Gegenstände unserer Erkenntniß sein: mithin ist die Freiheit kein Verstandesbegriff, kein Erkenntnißobject. Nur von Erscheinungen sind Erkenntnißurtheile möglich, darum darf von der Freiheit weder bejahend noch verneinend geurtheilt werden, sie läßt sich dogmatisch weder behaupten noch ableugnen: das alles hatte die Kritik der reinen Vernunft in ihrer dritten Antinomie bewiesen. Dieser Satz bleibt unumstößlich. Aus der Natur der Dinge können wir die Freiheit nicht erklären; eben so wenig ist der Freiheitsbegriff selbst im Stande, etwas in der Natur der Dinge zu erklären. Erkennbar also ist das Dasein der Freiheit in keinem Falle, eben so wenig ist das Nichtdasein der Freiheit erkennbar. Der Empirismus, der sie leugnet, ist eben so wenig berechtigt, als der Idealismus, der sie behauptet.

2. Freiheit und Zeit.

Wenn die kritische Philosophie die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Dasein. Die erste Verneinung ist kritisch, die zweite wäre dogmatisch. Etwas kann dem Begriffe nach möglich sein, ohne unserem Verstande gegenständlich zu sein: im letzteren Falle ist es erkennbar, im ersten ist es bloß denkbar. Wenn die Vernunftkritik die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Denkbarkeit.

Digitized by Google

Denkbar iſt, was ſich im logiſchen Verſtande nicht widerſpricht. Ein abſolut-begrenzter Raum, eine vollendete Zeit, ein begrenztes Weltganzes ſind undenkbar; denn die Anſchauungen von Raum und Zeit ſind unbegrenzt. Dagegen iſt eine unbedingte Cauſalität ſehr wohl denkbar. Denn da Urſache und Wirkung verſchiedenartig ſind, ſo iſt es kein Widerſpruch, daß Wirkungen, die bedingt ſind, eine Urſache haben, die unbedingt iſt. Es iſt kein Widerſpruch zwiſchen der Kette der natürlichen Wirkungen und der unbedingten Cauſalität, zwiſchen Natur und Freiheit. Die Freiheit iſt denkbar, ſo wenig ſie erkennbar iſt. Der Freiheitsbegriff iſt möglich; unmöglich iſt die Freiheit nur als Erfahrungsobject. Dieſe Denkbarkeit der unbedingten oder freien Cauſalität hatte die Kritik der reinen Vernunft in der Auflöſung ihrer dritten Antinomie ausdrücklich offen gelaſſen*).

Indeſſen iſt die Freiheit nur in einer beſtimmten Weiſe denkbar. Man muß ſich die Fälle deutlich machen, in denen ſie nicht denkbar iſt. Sie kann nicht gedacht werden als ein Theil oder Glied der Sinnenwelt, ſie iſt unmöglich als Erfahrungsobject. Die Sinnenwelt iſt Gegenſtand unſerer Erfahrung, dieſe iſt äußere und innere, die äußeren Erfahrungsobjecte ſind in Raum und Zeit, die inneren ſind nur in der Zeit; die Veränderungen in Raum und Zeit (Bewegungen) ſind mechaniſch, die inneren Veränderungen ſind pſychiſch. Man darf die mechaniſche Cauſalität von der pſychiſchen unterſcheiden. Dort ſind die Veränderungen ſtets durch äußere Urſachen, hier durch innere bedingt, in beiden Fällen aber ſind ſie determinirt und darum unfrei. Der Mechanismus der Natur ſchließt die Freiheit vollkommen aus. Man muß ſich nicht einbilden, daß die pſychiſche Cauſalität die Freiheit einſchließe; die inneren Beſtimmungsgründe determiniren

*) Vgl. oben Bd. III. Buch II. Cap. XII. Nr. II. S. 559 flgd.

Digitized by Google

nicht weniger zwingend als die äußeren, sie schließen ebenfalls die Willensfreiheit aus. Das System der psychischen Causalität ist eben so deterministisch als das der mechanischen; der Begriff der Freiheit verträgt sich mit Leibniz' Lehre so wenig als mit der Spinoza's. Die innere Causalität der Vorstellungen und Motive ist ebenfalls eine natürliche, sie wirkt mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit, also mechanisch, sie ist psychomechanisch; wie die Ursachen eintreten, so folgen unvermeidlich die bestimmten Wirkungen. Sind die Ursachen materiell, so ist die dadurch bewegte Maschine ein „automaton materiale"; sind sie Vorstellungen, so ist das Triebwerk ein „automaton spirituale". Solche Automaten sind die leibnizischen Monaden, die ebendeßhalb das Vermögen der Freiheit vollkommen entbehren. Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so „würde sie," sagt Kant, „im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet*)."

Die Freiheit ist undenkbar in der Erscheinungswelt, es sei die äußere oder die innere. Der Grund leuchtet vollkommen ein. Die Erscheinungen, es seien äußere oder innere, sind in der Zeit, sie bilden eine Zeitreihe, jede erfolgt in einem gewissen Zeitpunkt und ist darum bedingt durch alle früheren Begebenheiten: jeder Moment einer Veränderung ist bedingt durch alle früheren Zustände, jede Veränderung in der Welt, sie sei körperliche Bewegung oder bewußte Handlung, ist bedingt durch alle vorhergehenden Veränderungen. So ist jede Erscheinung Glied einer stetigen

*) Kritik der praktischen Vernunft. I Theil. I Buch. III Hptst. Kritische Beleuchtung der Analytik der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 204—224. Vgl. bes. S. 213.

Digitized by Google

Naturkette und darum „a parte priori“ vollkommen determinirt. Was der Vergangenheit angehört, habe ich nicht mehr in meiner Gewalt. Wenn ich durch etwas bestimmt werde, das ich schlechterdings nicht in meiner Gewalt habe, so handle ich unfrei. Was in der Zeit geschieht, ob in oder außer uns, ist bedingt durch die Vergangenheit und darum vollkommen unfrei. Mithin ist die Freiheit innerhalb der Zeit undenkbar.

3. Die Freiheit als intelligible Ursache.

Es kann demnach die Freiheit nur gedacht werden als Eigenschaft oder Vermögen eines Wesens, das den Bedingungen der Zeit nicht unterliegt, also nicht Erscheinung, nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Das Subject der Freiheit kann nicht gedacht werden als sinnliche Erscheinung, sondern nur als „intelligibler Charakter“, nicht als Glied der Sinnenwelt, sondern der intelligiblen Welt, nicht als Phänomenon, sondern als Noumenon. Damit ist die Bedingung festgestellt, unter der allein die Freiheit gedacht werden kann. Es ist noch nicht gesagt, daß sie gedacht werden muß.

Die Möglichkeit oder Denkbarkeit der Freiheit überhaupt beruht auf dem Begriffe des intelligiblen Charakters, auf der Unterscheidung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich. In dieser Unterscheidung liegt der Schwerpunkt der kritischen Philosophie. Und worauf beruht diese Unterscheidung selbst? Warum sind Erscheinungen nicht Dinge an sich? Weil sie in Raum und Zeit sind, und Raum und Zeit nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich sind, sondern reine Anschauungen. Jene Unterscheidung also beruht auf der Einsicht in die wahre Natur von Raum und Zeit, auf der transscendentalen Aesthetik, dieser Grundlage der ganzen Vernunftkritik.

Digitized by Google

Setzen wir nach Art der Dogmatiker, daß Raum und Zeit, unabhängig von unserer Vorstellung, den Dingen als solchen zukommen, so sind die Dinge an sich in Raum und Zeit, so sind die Erscheinungen gleich den Dingen an sich, so ist zwischen beiden keine Unterscheidung möglich, so giebt es nichts von der Zeit Unabhängiges, kein Wesen als Subject der Freiheit, so ist die Freiheit schlechterdings unmöglich, schlechterdings undenkbar. Also beruht die Denkbarkeit der Freiheit in ihrem letzten Grunde (und mit ihr die Möglichkeit der Sittenlehre) auf der transscendentalen Aesthetik. Und wie diese den neuen und eigenthümlichen Gesichtspunkt der kritischen Philosophie bildet, so leuchtet ein, daß unter allen Systemen die kritische Philosophie das einzige ist, welches den Begriff der Freiheit möglich gemacht hat; sie macht ihn möglich, weil sie durch die nothwendige Unterscheidung zwischen Vorstellung (Erscheinung) und Ding an sich den Begriff des intelligiblen Charakters, der intelligibeln Welt entdeckt hat*).

4. Gott und Freiheit.

Die Freiheit gehört unter die Dinge an sich. Hier aber giebt es selbst einen Begriff, der die Möglichkeit der Freiheit bedroht und ihrer Denkbarkeit widerstreitet. Wenn sie gerettet ist gegen den Widerspruch der Zeit, in der eine unbedingte Causalität keinen Platz findet, so scheint sie verloren gegenüber dem Begriffe Gottes. Gott vorausgesetzt, giebt es außer ihm kein freies Wesen. Die göttliche „Allgenugsamkeit" fordert, daß er von nichts, alles von ihm abhängt. Bejaht man das Dasein und die Wirksamkeit Gottes, so muß man folgerichtig, wie Spinoza gethan hat, die Möglichkeit der Freiheit in der Welt verneinen.

*) Ebendaselbst. Kr. Beleuchtung der Analytik d. r. pr. V. — Bd. IV. S. 214—217.

Digitized by Google

Dieser Einwurf, unwiderleglich aus dogmatischem Gesichtspunkte, löst sich auf unter dem kritischen. Alle Handlungen sind Erscheinungen und als solche in der Zeit. Wenn nun die Handlungen in ihrem letzten Grunde Wirkungen oder Producte Gottes wären, so müßte Gott in der Zeit wirken, so müßte die göttliche Wirksamkeit selbst zeitlich bedingt sein. Wie aber die Schöpfung nicht zeitlich bedingt sein kann, so kann auch Gott nicht als Schöpfer der Erscheinungen, nicht als Ursache der Zeitbegebenheiten, also auch nicht unserer Handlungen vorgestellt werden. Die göttliche Causalität ist zeitlos. Sind einmal Dinge an sich und Erscheinungen richtig unterschieden, so ist auch zwischen Gott und den Handlungen in der Welt diejenige Grenze gesetzt, welche die Freiheit der letzteren Gott gegenüber ermöglicht*).

II.

Lösung des Problems.

1. Der intelligible Charakter.

Jetzt leuchtet ein, wie allein die Freiheit als Ursache der Handlungen in der Welt sich denken läßt. Wenn die Ursache meiner Handlung ein anderes Wesen ist als ich selbst, so ist meine Handlung unfrei. Wenn ich selbst die zeitliche oder empirische Ursache meiner Handlung bin, so ist meine Handlung ebenso unfrei als ich selbst. Meine Handlung ist frei, wenn ich ihre alleinige Ursache bin, ihre intelligible oder unbedingte Ursache. Mithin ist die Freiheit nur dann möglich, wenn das Subject der Handlung gedacht werden kann als „intelligibler Charakter".

Um diese Frage gleich an dem eigenen Wesen zu untersuchen, so sind wir selbst ein Gegenstand unserer äußeren und inneren

*) Ebendaselbst. Kritische Beleuchtung der Anal. u. s. f. — Bd. IV. S. 217—220.

Digitized by Google

Erfahrung, wir ſind in dieſer Rückſicht Erſcheinung, Erfahrungsobject, Vorſtellung. Als Gegenſtand der Erfahrung ſind wir Glied der Sinnenwelt (Erſcheinung); als Vernunftweſen unterſcheiden wir uns von allen unſeren Vorſtellungen, denken uns als davon unterſchieden, als unterſchieden auch von unſerer eigenen Erſcheinung, von uns als Sinnenweſen. Was von allen Vorſtellungen unterſchieden wird, nennen wir Ding an ſich. Alſo denken wir uns ſelbſt, indem unſere Vernunft ſich von allen ihren Vorſtellungen unterſcheidet, als Ding an ſich im Unterſchiede von unſerem empiriſchen Charakter: wir denken uns als intelligibeln Charakter. Es liegt in der Natur unſerer Vernunft ein doppelter Geſichtspunkt der Selbſtbetrachtung: unter dem einen erſcheinen wir uns als Erfahrungsobject, Sinnenweſen, empiriſcher Charakter, Glied der Sinnenwelt; unter dem anderen denken wir uns als Ding an ſich, Verſtandesweſen, intelligibeln Charakter, Glied der intelligibeln Welt. Als empiriſcher Charakter ſind wir zeitlich bedingt und darum unfrei, als intelligibler ſind wir unbedingt und darum frei. Als freie Cauſalität ſind wir Wille, der ſich ſelbſt das Geſetz giebt. In der Sinnenwelt handelt der Wille nach Begierde und Neigung, alſo heteronom; in der intelligibeln Welt handelt er nach dem eigenen Geſetz, ohne alle empiriſchen Beſtimmungsgründe, alſo autonom. Das Geſetz, das ſich der Wille ohne alle ſinnlichen Motive giebt, trägt den Charakter rein moraliſcher Nothwendigkeit; dieſes Sittengeſetz erſcheint in dem ſinnlich-vernünftigen Weſen als gebieteriſche Pflicht oder als kategoriſcher Imperativ.

Der intelligible Charakter iſt denkbar. Er iſt kein Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern ein Geſichtspunkt der Selbſtbetrachtung. Unter dieſem Geſichtspunkte, den die Vernunft einnimmt, ſobald ſie ſich von allen ihren Vorſtellungen unterſcheidet,

Digitized by Google

denken wir uns als freie Wesen. Denn der intelligible Charakter hat unbedingte Causalität. Es giebt also einen Standpunkt der Selbstbetrachtung, mit dem der Gedanke unserer Freiheit sich nothwendig verknüpft. Wir sagen nicht, wir sind frei, sondern wir denken uns als frei, wir handeln unter der Idee der Freiheit. Das ist ein Unterschied in Rücksicht des wissenschaftlichen Urtheils, aber keiner in Rücksicht des sittlichen Handelns*).

Wir haben schon früher, bei Gelegenheit der rationalen Kosmologie, vom intelligibeln Charakter gehandelt und weisen hier zurück auf die dort gegebenen Erklärungen. Die Möglichkeit der Freiheit im absoluten oder transscendentalen Verstande beruht auf diesem Begriff. Unter absoluter oder transscendentaler Freiheit verstehen wir die unbedingte Causalität, d. h. ein Vermögen, von sich aus eine Reihe von Handlungen zu beginnen: das Vermögen der Initiative. Es leuchtet ein, daß in der Zeit ein solches Vermögen nicht stattfinden kann. Es giebt keinen Zeitpunkt, dem kein früherer vorausginge, keinen absolut ersten Zeitpunkt, keinen wahrhaften Anfang, also kein Vermögen der Freiheit, welches aus sich eine Reihe von Handlungen beginnt. Die unbedingte Causalität ist nicht zeitlich, nicht empirisch, sondern intelligibel; die Freiheit ist daher nur möglich als intelligibler Charakter. Wir redeten damals von der Freiheit als Weltprincip; jetzt handelt es sich um die Freiheit als Moralprincip. Dort bildete sie das kosmologische Problem, hier bildet sie das moralische oder praktische Problem. Aber beide Probleme hängen genau zusammen. Sie betreffen beide dasselbe Vermögen einer absoluten oder transscendentalen Freiheit; sie verhalten sich zu einander,

*) Grundlage zur Metaphysik der Sitten. III Abschn. — Bd. IV. S. 74—76.

Digitized by Google

wie der allgemeine Fall zum besonderen. Zuerst wird die Freiheit betrachtet in Rücksicht auf alle Handlungen in der Welt; jetzt wird sie betrachtet in der engeren Rücksicht auf das sittliche Handeln. Wenn die absolute Freiheit überhaupt undenkbar wäre, so wäre auch die moralische Freiheit undenkbar. Darum nahm die kosmologische Lehre vom intelligibeln Charakter schon die sittliche Freiheit in Aussicht. Und Kant hat diesen tiefsten und schwierigsten Punkt seiner Lehre nur an diesen beiden Orten berührt: in der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft und am Schlusse der Analytik der praktischen Vernunft.

2. Der intelligible und empirische Charakter.

Wie kann dasselbe Wesen gedacht werden zugleich als empirischer und intelligibler Charakter? Wie kann dieselbe Handlung als Wirkung des empirischen Charakters und zugleich des intelligibeln gelten? Als Wirkung des ersten ist sie durchaus unfrei, eine Zeitbegebenheit, bedingt durch alle vorhergehenden; als Wirkung des zweiten ist sie durchaus frei. Die unfreie Handlung ist nothwendig im naturgesetzlichen Verstande, sie konnte nicht anders sein, nicht anders erfolgen, als sie erfolgt ist. Dieses Bewußtsein hebt alle Zurechnungsfähigkeit auf, alle sittliche Gewissensqual, alle Reue. Dagegen die freie Handlung hätte auch unterlassen werden können; ihr Geschehen hat keine zwingende Nothwendigkeit. Wenn ich hätte unterlassen können, was ich niemals hätte thun sollen, wenn ich meine Freiheit mit Freiheit gemißbraucht habe, so entsteht aus diesem Bewußtsein das böse Gewissen und die Reue als nothwendige Folge der willkürlich vollbrachten, moralisch verwerflichen That. Es scheint demnach, daß dieselbe Handlung, wenn sie zugleich als Wirkung des empirischen und intelligibeln Charakters betrachtet wer-

Digitized by Google

den ſoll, widerſtreitende Merkmale in ſich vereinigt und damit zu einer Vorſtellung führt, die der logiſchen Möglichkeit widerſtreitet. Doch bildet dieſe Vorſtellung eine nothwendige Folge aus dem Begriffe des intelligibeln Charakters. Wenn der Folgeſatz unmöglich iſt, ſo iſt auch das vorausgeſetzte Princip unmöglich. Wir ſind an einen Punkt gekommen, wo, wie es ſcheint, der Begriff eines intelligibeln Charakters und damit das Vermögen der Freiheit aufhört, denkbar zu ſein.

Der dargelegte Widerſtreit iſt lösbar, wenn wir zur Beurtheilung der Sache den richtigen Standpunkt wählen. Jede Handlung iſt als Begebenheit in der Zeit nothwendig nach dem Naturgeſetze der Cauſalität: dieſer Nothwendigkeit können wir nichts abdingen. Jede unſerer Handlungen iſt bedingt durch alle früheren, und dieſe ſind bedingt durch den empiriſchen Charakter als ihre natürliche Urſache: in dieſer Naturkette der Handlungen iſt nirgends ein Punkt, wo plötzlich die unbedingte Willensfreiheit eintreten und von ſich aus eine Reihe von Handlungen beginnen könnte. Aber ſetzen wir, daß der empiriſche Charakter ſelbſt bedingt iſt durch den intelligibeln, ſo ſind alle Wirkungen des empiriſchen Charakters, wie dieſer ſelbſt, zugleich Wirkungen des intelligibeln. Ich ſage: alle Wirkungen, die ganze Reihe der Handlungen, die aus dem empiriſchen Charakter nothwendig folgt, hat in dem intelligibeln Charakter ihre letzte unbedingte Urſache. Alle Handlungen des empiriſchen Charakters ſind nothwendige Erſcheinungen; der empiriſche Charakter ſelbſt iſt eine That der Freiheit. Der empiriſche Charakter iſt gleich der ganzen Reihe ſeiner Handlungen. Alſo werden dieſe Handlungen, ſo nothwendig ſie ſind als Folgen des empiriſchen Charakters, zugleich gelten dürfen als Thaten der Freiheit. Was aber von der ganzen Reihe gilt, das gilt ebendeßhalb auch von jedem einzelnen Gliede; was

Digitized by Google

von allen Handlungen gilt, das gilt ebendeßhalb auch von jeder einzelnen. Und so erscheint in der That jede unserer Handlungen vor unserem inneren Bewußtsein. Wir betrachten uns als empirische und als intelligible Wesen. Unter dem ersten Gesichtspunkt erscheint jede Handlung als bedingt durch unseren empirischen Charakter; unter dem zweiten erscheint unser empirischer Charakter und mit ihm jede seiner Handlungen als bedingt durch den intelligibeln, der selbst unbedingt oder frei ist. Unsere Handlung muß so sein, wie unser empirischer Charakter; aber dieser empirische Charakter hätte anders sein können. Darum hätte auch diese einzelne Handlung, in ihrem letzten Grunde betrachtet, unterlassen werden können. So entsteht das sittliche Bewußtsein, das als Gewissen und Reue empfunden wird. Und so vereinigt sich vollkommen mit der Nothwendigkeit der Handlung die Freiheit, ohne welche Gewissen und Reue, diese Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins, unmöglich und unbegreiflich wären.

3. Nothwendigkeit und Freiheit.

Das Gewissen als Beweisgrund.

Wenn man die Gewissensstimme etwas aufmerksamer vernimmt und sich deutlich macht, was sie eigentlich sagt, so ist es bei weitem weniger die einzelne Handlung, die sie richtet, als unser empirischer Charakter, den sie uns vorhält, vorwirft, für den sie uns verantwortlich macht. Das Gewissen ist weit gründlicher, als man meint; es ist ganz so gründlich und tiefdringend als man es empfindet. Wir empfinden die Gewissensstimme richtiger, als wir uns gewöhnlich ihre Richtersprüche auslegen. Das strafende Gewissen sagt nicht: „diese deine Handlung ist schlecht, du hättest sie unterlassen sollen und können, denn du bist im Grunde besser als deine Handlung!“ Vielmehr sagt das strafende

Digitized by Google

Gewiſſen: „dieſe deine Handlung iſt, wie du ſelbſt, aber du ſelbſt biſt nicht, wie du ſein ſollteſt!“ Wäre das Gewiſſen nicht ſo gründlich, ſo wäre es auch bei weitem nicht ſo peinlich; das Gewiſſen tröſtet nicht, wenn es richtet und ſtraft. Und was wäre das für eine Strafe, wenn das Gewiſſen ſagte: „dieſe deine Handlung iſt nichtswürdig, du hätteſt ſie unterlaſſen ſollen, auch leicht unterlaſſen können, ſie hat in dir ſelbſt gar keine Nothwendigkeit, du biſt weit beſſer als deine Handlung und wirſt auch das nächſtemal weit beſſer handeln?“ Was iſt das für ein Richter, der mir bei Gelegenheit einer nichtswürdigen Handlung ſo viele ſchöne Dinge ſagt über die Vortrefflichkeit meines Weſens, und daß ich es künftig nicht mehr thun werde? Auf dieſe Weiſe tröſten ſich die meiſten Menſchen über die Stimme ihres Gewiſſens, weil ſie nicht den Muth haben, den niederſchlagenden Donner dieſer Stimme zu hören. Auf dieſe Weiſe werden die Bubenſtreiche entſchuldigt, und die Knaben, um der Strafe zu entgehen, verſprechen, daß ſie es nicht wiederthun wollen. Das Gewiſſen iſt nicht, wie manche Lehrer, die einen ſchlechten Schüler an ſeinem Ehrgefühl angreifen und ihn dadurch beſſer machen wollen, daß ſie ihn für beſſer halten als er iſt, daß ſie ihm dieſe beſſere Meinung vorreden. Das Gewiſſen iſt der einzige Richter, der jede Maske durchſchaut und ſelbſt nie eine Maske vornimmt, der einzige Richter, der nie täuſcht und nie getäuſcht wird. Nicht die einmalige Handlung trifft es mit ſeinem Richterſpruche, ſondern die Urſache *aller* unſerer Handlungen, unſern Charakter ſelbſt, unſer ganzes ſittliches Sein, und bei jeder unlauteren Handlung wiederholt es deutlich und dem ſittlichen Bewußtſein vernehmlich: „dieſe Handlung iſt, wie du ſelbſt, aber du ſelbſt biſt nicht, wie du ſein ſollteſt und ſein könnteſt!“ Weit entfernt, uns die Nothwendigkeit unſerer Handlung auszureden, ſtraft es

Digitized by Google

uns vielmehr durch das Bewußtsein eben dieser Nothwendigkeit. Darum ist das böse Gewissen die Hölle des Bewußtseins, es ist die einzige Hölle, die es giebt, aber auch bei weitem die furchtbarste. Wenn wir also das Gewissen richtig verstanden haben, so müssen wir erklären: ohne Freiheit oder intelligibeln Charakter giebt es kein Gewissen, aber ohne die Nothwendigkeit der Handlungen vermöge des empirischen Charakters giebt es auch keines*).

4. Das moralische und psychologische Problem.

Es ist bewiesen, daß Freiheit und Nothwendigkeit in unseren Handlungen vereinigt sein können, daß nur diese Vereinigung den unsichtbaren Richter in uns möglich macht. Sie können nur auf eine einzige Weise als vereinigt gedacht werden: wenn der empirische Charakter bedingt ist durch den intelligibeln. Die ganze Untersuchung über die Freiheit mündet in die Frage: wie kann der intelligible Charakter zugleich empirisch sein? wie ist es möglich, daß ein intelligibles Wesen zugleich empirisch ist, daß ein und dasselbe Subject der intelligibeln und sinnlichen Welt zugleich angehört? Wenn wir diese Frage psychologisch ausdrücken wollen, so würde sie lauten: wie kann ein denkendes Wesen sinnlich sein? Wie ist Sinnlichkeit in reiner Vernunft möglich? Oder wie ist es möglich, daß in einem denkenden Wesen die Vorstellung (Anschauung) von Raum und Zeit stattfindet? Wir erinnern uns, daß bei dieser Frage, als der letzten und unauflöslichen, das psychologische Problem stehen geblieben war. So endet das kosmologische und moralische Problem bei der Frage: wie kann der intelligible Charakter empirisch sein? Die kritische Philosophie stellt dieses Problem hin mit der Einsicht in seine Unauflöslichkeit.

*) S. Anmerkung am Schlusse des Capitels.

Digitized by Google

III.

Die Realität der Freiheit.

Das Vermögen der Freiheit ist denkbar: dieser Satz ist jetzt gegen jeden Einwand gesichert. Wir setzen hinzu, daß wir dieses Vermögen als unser eigenes denken müssen. Wenn es nämlich eine Thatsache giebt, die nur unter einer einzigen Bedingung möglich ist, so ist diese Bedingung selbst eine Thatsache, eine erwiesene. Nun giebt es ein Sittengesetz in uns, einen kategorischen Imperativ, dem niemand seine Anerkennung versagt: dieses Sittengesetz gilt als ein Factum der Vernunft. Ohne das Vermögen der Freiheit wäre dieses Factum unmöglich. So gewiß wir die Thatsache des Sittengesetzes anerkennen, so gewiß müssen wir dessen nothwendige Bedingung, das Vermögen der Freiheit, anerkennen, und zwar als unser eigenes Vermögen.

Bis jetzt durfte uns die Freiheit nur als Vernunftbegriff oder Idee gelten. Jetzt gilt diese Idee in Rücksicht des Sittengesetzes, also in praktischer (nicht theoretischer) Rücksicht, als eine „objective Realität", als Existenz. Der Freiheitsbegriff hat, um mit Kant zu reden, praktisch immanente Geltung. Unter allen Vernunftbegriffen ist die Freiheit die einzige Idee, deren Existenz feststeht. Es ist die Frage, ob auf dem Grunde dieses Begriffs auch den anderen Vernunftbegriffen, der theologischen und psychologischen Idee, objective Realität zugeschrieben werden darf? So viel ist klar, daß die Freiheit die einzige Möglichkeit bietet, jene anderen Ideen zu realisiren. Wenn diese Möglichkeit fehlschlägt, so giebt es keine andere.

Die Kritik der reinen Vernunft hat unsere Vermögen ausgemessen und genau unterschieden in Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (im engeren Sinn), oder in Vermögen der Anschauung (Raum und Zeit), der Kategorien, der Ideen.

Digitized by Google

Von den reinen Anschauungen und den Kategorien ist die objective Realität dargethan. Wenn sie auch von den Ideen auf eine bestimmte Weise dargethan werden kann, so ist das reine Vernunftsystem vollendet. Von dem Freiheitsbegriff ist sie nachgewiesen. Wenn sie auch den anderen Ideen zukommen darf, so ist es nur durch den Freiheitsbegriff möglich. Dieser Begriff bildet deßhalb den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen Vernunft"*).

*) Kr. d. pr. Vern. Vorr. — Bd. IV. S. 97—98.

Ich berühre hier noch einmal Trendelenburg's hist. Beitr. (III Theil), die S. 257 in Rücksicht auf „die Lehre vom Gewissen" die Urkundlichkeit meiner Darstellung in Anspruch nehmen. Sie erklären, „es sei ihnen hier ergangen, wie in der transscendentalen Aesthetik." Wie es ihnen dort ergangen ist, wissen wir, und können nur bejahen, daß es sich in der That hier ganz eben so verhält wie dort. Da ich Kant nicht abschreibe, sondern seine Lehre entwickle, so müssen sich freilich bei mir viele Worte finden, die bei Kant nicht stehen; aber ich will die Lehre sehen, die ich als kantisch gebe, ohne daß sie es ist, ohne daß ich sie als solche beurkunde. Zu sagen: „ich habe die Stelle in Kant nicht auffinden können, also ist die gegebene Darstellung nicht kantisch," — ist ein formell eben so voreiliger Schluß als ein sachlich unbegründeter und leerer Einwurf.

Hier ist die von mir citirte und hiermit wörtlich angeführte Stelle, auf deren Grund ich das Gewissen zum Beweisgrunde genommen habe für das Verhältniß des intelligibeln und empirischen Charakters, wie Kant dasselbe bestimmt. Es handelt sich hier um einen der schwierigsten und tiefsten Gedanken der ganzen kantischen Lehre, der eine erleuchtende Auseinandersetzung sowohl verdient als bedarf.

Die Stelle („kritische Beleuchtung der r. praktischen Vernunft", — Bd. IV. S. 214—217) heißt: „Eben dasselbe Subject, das sich andererseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, *sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht*, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Ver-

Digitized by Google

nunft ſelbſt giebt, und in dieſem ſeinem Daſein iſt ihm nichts vorhergehend vor ſeiner Willensbeſtimmung, ſondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäß wechſelnde Beſtimmung ſeines Daſeins, ſelbſt die ganze Reihenfolge ſeiner Exiſtenz als Sinnenweſen, iſt im Bewußtſein ſeiner intelligibeln Exiſtenz nichts als Folge, niemals aber als Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität als Noumens anzuſehen. In dieſem Betracht nun kann das vernünftige Weſen von einer jeden geſetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob ſie gleich als Erſcheinung in dem Vergangenen hinreichend beſtimmt und ſofern unausbleiblich nothwendig iſt, mit Recht ſagen, daß es ſie hätte unterlaſſen können; denn ſie mit allem Vergangenen, das ſie beſtimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen ſeines Charakters, den es ſich ſelbſt verſchafft, und nach welchem es ſich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Urſache die Cauſalität jener Erſcheinungen ſelbſt zurechnet. Hiermit ſtimmen auch die Richterſprüche desjenigen wunderſamen Vermögens in uns, welches wir Gewiſſen nennen, vollkommen überein." — „Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligibeln Bewußtſeins ſeines Daſeins (der Freiheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches, ſofern es bloß Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſowie ſie ſich durch innere ſowohl als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf dieſe wirkenden äußeren Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Menſch frei ſei. Wenn wir nämlich einer intellectuellen Anſchauung deſſelben Subjects fähig wären, ſo würden wir doch inne werden, daß dieſe ganze Kette von Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was nur immer das moraliſche Geſetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects als Dinges an ſich ſelbſt abhängt, von deren Be-

Digitized by Google

ſtimmung ſich gar keine phyſiſche Erklärung geben läßt." — Weiter ſagt Kant von der Verantwortlichkeit des Menſchen, zu der die Richterſprüche des Gewiſſens gehören, daß ſie unmöglich wäre, „wenn wir nicht vorausſetzten, daß alles, was aus ſeiner Willkür entſpringt, eine freie Cauſalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erſcheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzuſammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beſchaffenheit des Willens nothwendig macht, ſondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen böſen und unwandelbaren Grundſätze iſt, welche ihn nur noch um deſto verwerflicher und ſtrafwürdiger machen." Was iſt nun nach dieſen wörtlichen Erklärungen Kant's in meiner obigen Darſtellung nicht kantiſch?

Digitized by Google

Achtes Capitel.

Die Freiheit als praktische Vernunft oder Wille.

I.

Analyse des Willens.

1. Der empirische und reine Wille.

Das Vermögen der Freiheit ist in seiner objectiven Realität bewiesen. Unter theoretischem Gesichtspunkte betrachtet, ist es möglich oder denkbar; alle Verstandeseinwände und Widersprüche, die sich dagegen vorbringen ließen, sind gelöst. Unter praktischem Gesichtspunkte betrachtet, ist das Vermögen der Freiheit nothwendig und gewiß. Jetzt können wir diesen so gesicherten Begriff näher untersuchen und entwickeln, was aus ihm folgt.

Die Freiheit ist kein Vermögen erkennender, sondern hervorbringender Thätigkeit: sie ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Jedes Vermögen wirkt kraft gewisser Ursachen; die Ursachen, kraft deren die Freiheit wirkt, sind Vorstellungen oder bewußte Beweggründe. Ein Vermögen, welches nach Vorstellungen handelt, die es zu verwirklichen strebt, unterscheiden wir von den mechanischen Kräften der Natur und nennen es Wille. Freiheit ist Wille. Nur ein vernünftiges Wesen kann aus bewußten Ursachen (Vorstellungen) handeln. Die Freiheit ist demnach ein Vermögen, welches zugleich praktisch und vernünftig ist: sie ist

Digitized by Google

Wille oder „praktiſche Vernunft". Aber der Wille iſt nur dann frei, wenn er durch kein anderes Geſetz als das eigene beſtimmt wird, und das Geſetz der Freiheit konnte nie ein empiriſches, ſondern nur ein reines Vernunftgeſetz ſein. Die Vorſtellung, wonach die Freiheit handelt, darf keine andere ſein, als die reine Vernunft ſelbſt. Alſo vollendet ſich der Begriff der Freiheit in dieſen drei Beſtimmungen: ſie iſt praktiſch, das iſt ihr Unterſchied von den Erkenntnißvermögen; ſie iſt Wille, das iſt ihr Unterſchied von den mechaniſchen Kräften; ſie iſt beſtimmt durch die reine Vernunft, das iſt ihr Unterſchied von allen Vermögen, die heteronomiſch oder empiriſch bedingt ſind. Mit einem Worte geſagt: Freiheit iſt „reine praktiſche Vernunft", ſie iſt die praktiſche Vernunft, welche rein, die reine Vernunft, welche praktiſch iſt. Sie iſt reiner Wille.

In der Kritik der theoretiſchen Vernunft haben wir ein Vermögen der reinen Anſchauung und des reinen Verſtandes kennen gelernt. In der Kritik der praktiſchen Vernunft handelt es ſich um das Vermögen des reinen Willens. Es gab eine empiriſche Anſchauung im Unterſchiede von der reinen, ein empiriſches Urtheil im Unterſchiede vom reinen Urtheil, der Function des reinen Verſtandes; um die reine Anſchauung und den reinen Verſtand darzuſtellen, mußten wir Anſchauung und Verſtand von allen empiriſchen Beſtandtheilen reinigen: dieſe Reinigung vollzog die Vernunftkritik in ihrer Analytik. Ebenſo müſſen von der praktiſchen Vernunft alle empiriſchen Beſtandtheile ausgeſondert werden, um die reine praktiſche Vernunft, den reinen Willen darzuſtellen. Dieſe Aufgabe löſt die „Analytik der praktiſchen Vernunft"*).

*) Kr. d. pr. Vern. I Theil. I Buch. Die Analytik der reinen praktiſchen Vernunft. I Hptſt. Von den Grundſätzen der rein. pr. Vern. — Bd. IV. S. 116—146.

Digitized by Google

Es ist die Aufgabe der Analytik, den Willen darzustellen nach Abzug aller empirischen Bestandtheile, von der Natur des Willens alles Empirische auszuscheiden. Was nach dieser Ausscheidung vom empirischen Willen übrig bleibt, ist der reine Wille. In allen Fällen wird der Wille durch Vorstellungen bestimmt. Wenn er nicht durch die reine Vernunft, die Vorstellung des Sittengesetzes, bestimmt wird, so sind es empirische Vorstellungen, die ihn bewegen. Nennen wir die Vorstellung, die den Willen bestimmt, Beweggrund oder Motiv, so sind die Motive des empirischen Willens bestimmte Gegenstände der Erfahrung. Es ist die Vorstellung eines Objects, die den Willen motivirt oder in Bewegung setzt; es ist also ein bestimmtes Object, auf das sich der Wille richtet. In dieser Richtung auf ein bestimmtes Object, ist der Wille Neigung oder Begierde, positive oder negative Begierde, er will etwas haben oder losſein, er begehrt etwas. Nicht das Object als solches motivirt den Willen, sondern das begehrte Object. Die Begierde will Befriedigung; die Befriedigung gewährt Lust. Begehrt wird nur ein Object, das uns in irgend einer Rücksicht als Ursache der Lust erscheint; es ist die Vorstellung der Lust, die ein Object begehrenswerth macht und dadurch in ein Motiv unseres Willens verwandelt. Nur durch die Vorstellung der Lust können Objecte auf unseren Willen einwirken. Aber die Lust ist ein bestimmter Empfindungszustand, eine Beschaffenheit des inneren Sinnes, also ein empirisches Datum. Lust ist angenehme Empfindung; wenn diese angenehme Empfindung nicht bloß einen vorübergehenden Lebensmoment, sondern unsern dauernden Lebenszustand ausmacht, so ist sie Glückseligkeit. Glückseligkeit ist das Ziel, wonach die Selbstliebe strebt.

Wenn der Wille durch Objecte bestimmt wird, so folgt er

Digitized by Google

allemal der Begierde, er wird durch die Vorstellung der Lust erregt und getrieben, also in empirischer Weise bedingt. Die beiden Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: „der durch Objecte bestimmte Wille ist empirisch", und „der empirische Wille ist durch Objecte bestimmt, die er begehrt". Der empirische Wille ist gleich der Begierde, sein Motiv ist gleich der Lust. Wenn aber der Wille einmal die Lust sucht, so sucht er folgerichtig auch die größtmögliche Lust, die größtmögliche Lebensannehmlichkeit; er sucht die angenehme Empfindung im weitesten Umfange, im stärksten Grade, in der größten Dauer: mit einem Worte den Zustand der Glückseligkeit, der nichts anderes ist als das eigene Wohl, so vollkommen als möglich. Das Begehren des eigenen Wohls ist die Selbstliebe. Der empirische Wille ist gleich der Selbstliebe, sein Motiv ist gleich der Glückseligkeit.

Die Bedürfnisse sind so verschieden wie die Individuen; die begehrten Objecte sind so verschieden wie die Bedürfnisse. Wenn sich nach den Bedürfnissen die empirischen Willensmotive richten, so müssen sie so verschieden und zufällig sein als die Individuen selbst. Jeder hat sein eigenes Wohl, seine persönlichen Zwecke, seine eigene Glückseligkeit. Es ist darum unmöglich, empirische und materiale Bestimmungsgründe des Willens zu einem Gesetze für *alle* zu machen. Die Glückseligkeit kann niemals allgemeines Gesetz, darum niemals Sittengesetz werden. Vielmehr ist hier die Uebereinstimmung im Objecte der Zwiespalt der Subjecte. Wenn zwei dasselbe Object begehren, so sind ihre Willensrichtungen einander feindlich. „Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtender Eheleute schildert: „o wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie"; oder auf jene Uebereinstimmung, welche

Digitized by Google

den Krieg erzeugte zwiſchen Karl V und Franz I von Frankreich: „was mein Bruder Karl haben will", ſagte Franz, „das will ich auch haben, nämlich Mailand"*).

2. Glückſeligkeit und Sittlichkeit.

Alle bisherige Sittenlehre war im Grunde eudämoniſtiſch; ſie wollte es ſein und konnte auch unter dem dogmatiſchen Geſichtspunkte nicht anders ausfallen. Kant ſcheidet Sittlichkeit und Glückſeligkeit vollkommen und auf das genaueſte. In dieſe Scheidung legt er den ganzen Nachdruck der kritiſchen Sittenlehre. Der Wille zur Glückſeligkeit iſt Selbſtliebe, alſo in ſeiner Wurzel Eigennutz und Selbſtſucht, das baare Gegentheil des ſittlichen Willens. Alle eudämoniſtiſche Sittenlehre gründet ſich auf den Egoismus, die Selbſtliebe oder den empiriſchen durch die Vorſtellung der Luſt beſtimmten Willen. Dieſes Motiv giebt die Willensrichtung. Ein ſolcher Wille wird allemal dem Schmerze das Vergnügen, dem kleineren Genuſſe den größeren, dem ſchwächeren Grade angenehmer Empfindung den höheren Grad, der kleineren Zeitdauer der Luſt die längere Dauer, endlich, wenn die Genüſſe, unter denen er wählen kann, an Umfang, Grad und Dauer einander gleich ſind, dem beſchwerlicheren Wege zum Glücke den leichteren Weg und die bequemeren Mittel vorziehen. So entwickelt ſich aus dem Motive der Luſt die Richtſchnur und das Syſtem der Glückſeligkeitslehre.

Man muß ſich nicht blenden laſſen durch den Unterſchied, der zwiſchen den verſchiedenen Syſtemen der eudämoniſtiſchen Sittenlehre beſteht. Alle machen die Glückſeligkeit zum Princip; nicht alle ſind epikureiſch. Im Gegentheil erſcheint bei vielen die

*) Ebendaſelbſt. I Theil. I Buch. I Hptſt. §. 4. Lehrſatz III. Anmerkg.

Digitized by Google

Glückſeligkeit in einer Geſtalt, welche die Selbſtliebe mildert, wenn nicht gar bis zur vollkommenen Reſignation herabſetzt; ſie erſcheint in ihrer letzten Form ſo ähnlich der Sittlichkeit und Tugend, daß ſie kaum davon unterſchieden werden kann und gar nicht durch äußere Kennzeichen. Wer will einem Syſteme wehren, ſich auf den Satz zu ſtellen: „die Tugend iſt meine Glückſeligkeit; ich ſtrebe freilich nur nach Glückſeligkeit, aber ich finde ſie zuletzt nur in der Tugend!“ Ein ſolches Syſtem könnte ſich den Ausdruck geben, als ob es eudämoniſtiſch und moraliſch zugleich wäre. Das iſt der Schein, der uns leicht blenden kann, wenn man ihn nicht gründlich zerſtört. Woher kommt in den dogmatiſchen Moralſyſtemen jener Unterſchied, der auf gleicher Grundlage die einen ganz egoiſtiſch, die anderen ganz moraliſch erſcheinen läßt?

Eudämoniſtiſch ſind alle. Alle laſſen den Willen beſtimmt werden durch die Vorſtellung der Luſt, d. h. durch ein Object, womit ſich die Vorſtellung der Luſt verbindet. Aber was für ein Gegenſtand uns als Urſache des Vergnügens erſcheint, welcher Art die Vorſtellung iſt, die uns lockt: das giebt den Syſtemen der Glückſeligkeitslehre ein ſo verſchiedenes Ausſehen. Es iſt gewiß ein großer Unterſchied, ob ich durch Geld gelockt werde oder durch die Ausſicht auf eine wiſſenſchaftliche Einſicht, auf die Erweiterung meiner Kenntniſſe; ob es ſinnliche oder geiſtige, grobſinnliche oder äſthetiſche Genüſſe ſind, deren Vorſtellung meine Willensrichtung beſtimmt. Freilich iſt dieſer Unterſchied groß, was die Materie meines Willens und die Art meiner Bildung betrifft; nur in Rückſicht der Sittlichkeit ſind dieſe Unterſchiede ungültig und nichtig. In allen jenen Fällen wird der Wille durch die Vorſtellung der Luſt, durch die Ausſicht auf Genuß in ſeinen Abſichten und Handlungen beſtimmt; er iſt

Digitized by Google

allemal auf die Glückſeligkeit gerichtet und von Objecten beherrſcht. Auf dieſen Punkt kommt es allein an, wenn es ſich um Sittlichkeit handelt: nicht darauf, was den Willen empiriſch beſtimmt, ſondern ob er überhaupt durch Objecte [empiriſch] beſtimmt wird oder nicht; ob er den Genuß ſucht, in welcher Geſtalt es immer ſei, oder dem reinen Vernunftgeſetze in Geſinnung und Handlung entſpricht. Es kommt darauf allein an, ob der Wille empiriſch iſt oder rein. Der reine Wille duldet auch nicht den kleinſten empiriſchen Beſtimmungsgrund, er wird aufgehoben durch die geringſte empiriſche Zuthat. Es verhält ſich mit der reinen Moral ähnlich, als mit der reinen Mathematik: beide hören in demſelben Maße auf rein zu ſein, als ſie empiriſch werden.

Die Sittenlehre ſteht und fällt mit der Frage: ob es einen reinen Willen giebt, einen Willen, der nicht durch die Vorſtellung der Luſt beſtimmt wird, nicht Begierde iſt, nicht empiriſch, ſondern reine Vernunft? Wie man früher die theoretiſche Vernunft in unteres und oberes Erkenntnißvermögen unterſchieden hatte, ſo könnte man die praktiſche in oberes und unteres Begehrungsvermögen unterſcheiden: das untere folgt der Empfindung (der Vorſtellung der Luſt), das obere folgt der reinen Vernunft (der Vorſtellung des Sittengeſetzes); wenn aller Wille bloß empiriſch wäre, ſo gäbe es nur ein unteres Begehrungsvermögen, gleichviel welcher Art die treibenden Vorſtellungen ſind. Dieſe Unterſcheidung vorausgeſetzt, lautet die kritiſche Frage: giebt es überhaupt ein oberes Begehrungsvermögen?

Wenn wir nun vom Willen alle empiriſchen oder materialen Beſtimmungsgründe ausſcheiden, ſo bleibt zur Willensbeſtimmung nichts übrig als die Form, die Form des Geſetzes, die bloße Geſetzmäßigkeit des Willens und der Handlung. Wenn

Digitized by Google

aber das Motiv des Willens keinen anderen Inhalt haben darf, als die Form des Geſetzes, ſo muß es ſo beſchaffen ſein, daß der Beſtimmungsgrund oder die Maxime der Handlung fähig iſt, allgemeines Geſetz zu werden: die Maxime muß gleich dem Sittengeſetze ſein. Der reine Wille iſt mithin der durch das Sittengeſetz allein beſtimmte. Die Thatſache des Sittengeſetzes war feſtgeſtellt, ſie iſt jetzt in ihre Bedingungen zergliedert und auseinandergeſetzt [analyſirt]. Es handelt ſich noch um die Rechtmäßigkeit dieſer Bedingungen, um die Deduction der Freiheit.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Aufgabe gehabt, die reinen Verſtandesbegriffe darzuſtellen und zu deduciren; die Deduction lag in dem Beweiſe, daß nur unter der Bedingung jener Begriffe Erfahrung, Natur als Gegenſtand der Erfahrung, Sinnenwelt möglich iſt. Auf dieſe Weiſe kann das Sittengeſetz und die Freiheit nicht deducirt werden. Weder läßt ſich die Freiheit aus der Erfahrung noch umgekehrt aus der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung beweiſen. Das Sittengeſetz iſt nur möglich unter der Bedingung der Freiheit, deren Erkenntniß ſelbſt nur möglich iſt unter der Bedingung des Sittengeſetzes. Mit dem letzteren ſteht die Freiheit feſt; nur unter der Bedingung der Freiheit iſt ſittliches Handeln, eine ſittliche, alſo überſinnliche Welt möglich. Das Sittengeſetz iſt das Princip für die Deduction der Freiheit. Daß ohne reine Verſtandesbegriffe die Sinnenwelt nicht möglich iſt: darin lag die Deduction dieſer Begriffe, die Rechtfertigung des reinen Verſtandes. Daß ohne Freiheit die intelligible Welt nicht möglich iſt: darin liegt die Deduction des Begriffs der Freiheit, die Rechtfertigung des reinen Willens. Das Sittengeſetz giebt der Freiheit objective Realität und macht ſie dadurch zu einem Object (nicht der wiſſenſchaftlichen, ſondern) der praktiſchen Erkenntniß. In dieſer

Digitized by Google

Rückſicht, aber auch nur in dieſer, hat das Sittengeſetz die Befugniß, unſere Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung zu erweitern, nicht innerhalb des wiſſenſchaftlichen Gebietes ſondern des moraliſchen*).

3. Legalität und Moralität.

Der Wille iſt immer zweckſetzend und darum nie ohne Gegenſtand. Object der Luſt iſt das Angenehme, Object der Unluſt das Gegentheil davon; der ſinnlich-empiriſche Wille begehrt das Wohl und verabſcheut das Uebel; ihm gilt als gut, was für ihn gut iſt, was ihm nützt. Unter dem Geſichtspunkte des empiriſchen Willens iſt das Gute gleich dem Nützlichen. Dagegen der reine Wille ſchließt den empiriſchen Beſtimmungsgrund der Luſt von ſich aus, er ſucht das Gute nicht in Rückſicht auf das eigene Wohl, ſondern an und für ſich ſelbſt: ſein Object iſt das Gute im Unterſchiede vom Angenehmen (Nützlichen), das Gegentheil davon iſt das Böſe im Unterſchiede vom Unangenehmen (Uebel).

Gut iſt der Wille, der mit dem Sittengeſetze übereinſtimmt. Zum Willen gehört die Triebfeder und die Handlung, die Maxime und die That. Soll der Wille dem Sittengeſetze vollkommen gemäß ſein, ſo muß das letztere nicht bloß den Inhalt ſeiner Handlung, ſondern auch deren Triebfeder ausmachen; der Wille muß das Geſetz nicht bloß thun, ſondern auch wollen. Wenn er es bloß thut als äußeres Werk, ſo iſt ſeine Handlung geſetzmäßig, aber auch nur die Handlung, nicht die Geſinnung: der Wille iſt in dieſem Falle „legal". Wenn auch das Motiv oder die Triebfeder der Handlung im Sittengeſetze ſelbſt beſteht und nur in ihm, ſo iſt der Wille vollkommen geſetzmäßig: er iſt in dieſem Falle moraliſch. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen „Legalität" und

*) Ebendaſ. I Th. I Buch. I Hptſt. — Bd. IV. S. 146—164.

Digitized by Google

„Moralität" ist wichtig, sie bildet den Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Recht und Tugend, für die Eintheilung der Sittenlehre in Rechts- und Tugendlehre*).

II.

Das Sittengesetz als Triebfeder.

1. Das moralische Gefühl.

Die Triebfeder des reinen Willens ist nur das Sittengesetz. Wie kann das Sittengesetz Triebfeder oder Willensimpuls werden? Die Triebfeder will empfunden sein, das Gesetz kann nur gedacht werden: wie also kann die Vorstellung des Gesetzes die Form der Triebfeder annehmen? Wie kann das Sittengesetz von seiner intelligibeln Höhe bis zur Empfindung herabsteigen, sich fühlbar machen und in dieser Gestalt den Willen erregen? Ist nicht jede Empfindung, welche es auch sei, ein empirischer Zustand? Ist nicht jede empirische Willensbestimmung eine dem Sittengesetze fremde? Das Sittengesetz muß, um als Triebfeder zu wirken, Empfindung werden. Diese Empfindung darf unter keinen Umständen eine empirische sein. Es muß also eine Empfindung geben selbst intelligibler Natur, eine rein moralische Empfindung, die aus dem Sittengesetze folgt als eine nothwendige und a priori erkennbare Wirkung.

Das Sittengesetz ist nur möglich in einem Vernunftwesen, Empfindung nur in einem sinnlichen Wesen; moralische Empfindung, wenn sie möglich ist, kann nur in einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, stattfinden. Als sinnliches Individuum betrachtet, wird der Mensch bestimmt durch seine Neigungen und Begierden, er sucht nichts anderes als sein eigenes

*) Ebendaselbst. I Th. I Buch. II Hptst. Von dem Begriffe eines Gegenstandes d. r. pr. Vern.

Digitized by Google

Wohl; seine Willensrichtung ist die Selbstsucht, er selbst ist der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlwollens, der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlgefallens: dieses Wohlwollen ist Selbstliebe, dieses Wohlgefallen Eigendünkel. Die Selbstsucht in der Form der Selbstliebe und des Eigendünkels bildet den Charakter der rein sinnlichen, von dem Sittengesetze nicht ergriffenen und geläuterten Denkweise. Nun lebt in demselben Subjecte, welches so natürlich, sinnlich und selbstsüchtig empfindet, die Vorstellung des Sittengesetzes. Diese Vorstellung muß auf die menschliche Selbstliebe einen Einfluß ausüben, der ihre Empfindungsweise ändert. Eine Veränderung aber, die in der Empfindung vorgeht, muß selbst empfunden werden. Es läßt sich mithin unabhängig von aller Erfahrung so viel erkennen, daß die in dem sinnlichen Vernunftwesen lebendige Vorstellung des Sittengesetzes auf dessen Empfindungen einfließt und darum selbst Empfindung bewirkt: diese so bewirkte Empfindung, welche es auch sei, ist a priori erkennbar.

Das Sittengesetz wirkt vernichtend auf die Selbstsucht, einschränkend auf die Selbstliebe, niederschlagend auf den Eigendünkel. Diese Wirkung, weil sie in der Empfindung stattfindet, wird selbst empfunden; sie wird in Rücksicht der Selbstsucht negativ, in Rücksicht des Sittengesetzes positiv empfunden: negativ als verminderte Selbstliebe, als herabgedrückter Eigendünkel, positiv als etwas, womit verglichen das liebe Ich in nichts verschwindet. Was meine Selbstliebe sinken macht, das ist eben dadurch ein Gegenstand meiner Achtung. Nur das Gesetz in seiner absoluten Geltung kann diesen Eindruck auf die Selbstliebe machen: es ist die einzige Macht, mit der verglichen die Selbstliebe unendlich klein wird. Die Achtung vor dem Gesetz ist daher das positive Gefühl, das die Vorstellung des Sittengesetzes noth-

Digitized by Google

wendig in unſerer Empfindung erzeugt. Dieſes Gefühl iſt rein moraliſch, es iſt das einzige rein moraliſche Gefühl, unter allen unſeren Empfindungen die einzige a priori erkennbare. Dieſes moraliſche Gefühl hat nichts gemein mit der Gefühlstheorie der engliſchen Moraliſten, denen Kant in ſeiner vorkritiſchen Periode eine Zeitlang gefolgt war, deren Syſtem er jetzt vollkommen verwirft als eines, das in die Reihe der heteronomiſchen gehört. Worin liegt der Unterſchied beider? Bei den engliſchen Sittenlehrern war das moraliſche Gefühl empiriſch, es war ein natürlich ſittlicher Inſtinct, den die Erfahrung entdeckt und beſtätigt; bei Kant iſt es a priori gegeben und erkennbar: dort beruhen die ſittlichen Grundſätze auf dem Gefühl, hier dagegen das Gefühl auf dem ſittlichen Grundſatz.

Wenn nun die Wirkung des Sittengeſetzes in dem ſinnlich-vernünftigen Weſen das moraliſche Gefühl iſt, was iſt die Wirkung des moraliſchen Gefühls? Es beſteht in der Achtung vor dem Geſetze; negativ ausgedrückt, in der verminderten Selbſtliebe, in dem niedergeſchlagenen Eigendünkel, alſo in der Einſchränkung und Aufhebung gerade der Triebfedern, welche die Sittlichkeit hindern. Dieſe Hinderniſſe wegräumen und dadurch der Sittlichkeit freien Spielraum ſchaffen, heißt die letztere befördern. So iſt das moraliſche Gefühl die ſittliche Geſinnung und als ſolche die Sittlichkeit ſelbſt. Es iſt das Pflichtgefühl, welches die Pflicht erfüllt, aus keinem anderen Grunde, aus keinem anderen Intereſſe, als um der Pflicht willen; jedes andere Intereſſe wäre ſelbſtſüchtig und pathologiſch, dieſes Intereſſe allein iſt moraliſch, denn es iſt die Fähigkeit, Antheil zu nehmen an dem Geſetz ohne irgend eine der Luſt oder dem Vergnügen analoge Empfindung*).

*) Ebendaſelbſt. I Th. I Buch. III Hptſt. Von den Triebfedern der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 183—224. Vgl. beſ. 183—193.

Digitized by Google

2. Der Rigorismus der Pflicht. Kant und Schiller.

Es ist daher nach Kant genau zu unterscheiden zwischen dem moralischen Gefühl und jeder Art der natürlichen Neigung. Das Pflichtgefühl ist Achtung vor dem Gesetze, diese Achtung kann nicht übergehen in die Form einer vertraulichen und freiwilligen Zuneigung, denn in dieser Form wäre sie nicht mehr reine Achtung, nicht mehr Pflichtgefühl, nicht mehr moralische, sondern natürliche Empfindung. Die Pflicht soll nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht gethan werden. Es giebt in der Sittlichkeit keine „Volontäre". Die Pflichterfüllung kann nicht geschehen, wie etwas, das man gern thut, aus freiwilliger Neigung, aus Liebhaberei. Was man gern thut, das braucht nicht erst geboten zu werden. Wenn die Pflicht aufhört Gebot zu sein, so redet sie nicht mehr als kategorischer Imperativ, als unbedingtes Gesetz. Aber die Form des Gesetzes ist für die Pflicht keine äußere Hülle, die sich ablegen ließe; sie ist der Pflicht so wesentlich, daß von der letzteren nichts übrig bleibt, wenn man diese Form abzieht. Das Gesetz ist hier nicht Buchstabe, sondern die Sache selbst.

Diese Fassung des Pflichtbegriffs, die strenge und ausschließende Haltung der Pflicht gegenüber unseren natürlichen Neigungen, macht den rigoristischen Charakter der kantischen Moral, die nichts wissen will von einer ästhetischen Sittlichkeit. Bekanntlich bildete dieser Punkt die Differenz zwischen Kant und Schiller, der aus ästhetischem Bedürfniße die Versöhnung und Ausgleichung zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit suchte und die Harmonie beider in der Schönheit, Kunst und ästhetischen Bildung entdeckt haben wollte. Indessen schlägt das Epigramm fehl, womit Schiller den kantischen Rigorismus lächerlich machen wollte:

Digitized by Google

Gewiſſensſcrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und ſo wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin!

Entſcheidung.

Da iſt kein anderer Rath, du mußt ſuchen, ſie zu verachten,
Und mit Abſcheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Die Wendung wäre gut, wenn ſie den kantiſchen Satz wirklich auf die Spitze triebe und dadurch zu Fall brächte, aber dieſes iſt keineswegs die Spitze der kantiſchen Moral. Wenn die Pflicht nicht aus Neigung geſchehen darf, ſo darf ſie auch nicht aus Abſcheu geſchehen, denn der Abſcheu iſt ebenfalls Neigung, nämlich negative. Kant hat geſagt: „die Pflicht ſolle nicht geſchehen aus Neigung.“ Jetzt ſoll er geſagt haben: „die Pflicht ſolle geſchehen aus Abneigung!“ Das iſt eine etwas grobe Sophiſtik, die logiſch zu falſch iſt, um epigrammatiſch treffend zu ſein. Das Sittengeſetz nach Kant will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde. Will es deßhalb, daß man ſie ungern erfülle? Als ob Kant aus der ſittlichen Triebfeder nicht überhaupt das Geſchlecht der natürlichen Neigungen (wozu auch die natürliche Abneigung gehört) ausgeſchloſſen wiſſen wollte!

Er wußte ſehr gut, warum er dem Pflichtbegriffe dieſe rigoriſtiſche Haltung gab. Weil ohne dieſelbe die ganze Sittlichkeit zweideutig werden und den Charakter der Reinheit, auf den alles ankommt, gänzlich verlieren würde. Wenn die Pflicht aus Neigung geſchieht, warum geſchieht dann die Pflicht? Weil ſie Pflicht iſt oder weil ſie Neigung iſt? Wenn wir ſie thun, weil ſie Pflicht iſt, ſo genügt dieſer Grund allein und wird nicht ſtärker durch die Mithülfe der Neigung, ſo iſt die letztere ein tonloſes Wort, das in der Formel des Sittengeſetzes füglich entbehrt werden kann. Wenn wir dagegen die Pflicht nur thun

Digitized by Google

bloß weil es uns so gefällt, weil unsere Neigung es so mit sich bringt, so können wir eben so gut aus einer anderen Neigung die Pflicht ein anderes mal nicht thun. Aus dem Herzen kommen auch arge Gedanken; wenn die Sittlichkeit auf diesem beweglichen und zufälligen Grunde ruhen soll, so ist es um sie geschehen. Entweder muß die Sittlichkeit unabhängig von Neigung und Abneigung bestehen, oder sie besteht überhaupt nicht. Wenn also Kant ein unerschütterliches Princip der Sittlichkeit aufstellen wollte, so mußte er von ihrer Triebfeder die Neigung dem Wesen nach ausschließen. Diese Ausschließung enthält die Formel: „die Pflicht um der Pflicht willen*)"!

3. Heiligkeit und Tugend.

Zwischen Pflicht und Neigung giebt es keine Gleichung, welche den Unterschied beider auslöscht. Vielmehr steht die Neigung ihrem sinnlichen Ursprunge nach im Widerspruch und Kampfe gegen das Sittengesetz, sie verhält sich zu dem letzteren immer angreifend, sie sucht beständig unseren Willen von der rein moralischen Richtung, die das Sittengesetz gebietet, abzulenken. Darum braucht der Wille eine immer erneute Anstrengung, um sein reines Pflichtgefühl aufrechtzuhalten gegen die Neigung, die ihn bald verführerisch ablockt, bald mit wilder Leidenschaft gegen das Pflichtgebot anstürmt. Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die Tugend. Die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ohne Kampf wäre eine in ihrem Ursprunge schon vollendete Sittlichkeit, die nur möglich ist in einem Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne natürliche Neigungen:

*) Ebendaselbst. I Th. I Buch. III Hptst. — Bd. IV. S. 195—198.

Digitized by Google

eine ſolche von jeder Verſuchung freie moraliſche Geſinnung iſt Heiligkeit. In einem ſinnlich-vernünftigen Weſen, wie der Menſch, iſt Sittlichkeit ohne Kampf nicht möglich; ſolche Weſen können nicht heilig, ſondern nur tugendhaft ſein. Die menſchliche Tugend will erkämpft und errungen werden, wie die Arbeiten und Siege des Hercules!

Der Kampf mit der Neigung iſt nicht Abneigung oder Abſcheu, ſondern Tugend. Wenn in einem beſtimmten Falle meine Neigung mit dem Pflichtgefühl übereinſtimmt, ſo mag es ſein, es mag ſogar ein günſtiger Zufall genannt werden, aber auch dann geſchieht die ſittliche Handlung nicht, weil es mir gefällt ſo zu handeln, ſondern weil ich ſo handeln ſoll: ſie geſchieht nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht. Ich darf mir nicht einbilden, daß dieſe zufällige Uebereinſtimmung meiner Neigung mit der Pflicht den moraliſchen Werth der Handlung irgendwie vergrößert. Wenn ſie bloß aus Neigung und nicht aus Pflichtgefühl geſchieht, ſo iſt ihr moraliſcher Werth gleich Null. Ich ſoll die Pflicht thun, *nicht weil* meine Neigung mit der Pflicht übereinſtimmt, denn ich ſoll die Pflicht thun, *auch wenn* meine Neigung gar nicht mit ihr übereinſtimmt. So wenig die Abneigung jemals ein Grund ſein darf, die Pflicht zu unterlaſſen, ſo wenig darf die Liebhaberei jemals ein Beweggrund ſein, ſie zu thun.

4. Tugendſtolz und Tugenddemuth. Unächte und ächte Moral*).

Wenn aber unſere Sittlichkeit nur in der Tugend beſteht, ſo iſt ſie ein beſtändiger Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, der Pflicht mit der Neigung, ein Kampf, der nach jedem Siege

*) Ebendaſ. I Th. I Buch. III Hptſt. — Bd. IV. S. 198—203. Ueber den Unterſchied der chriſtlichen Moral von der griechiſchen Sitten-

Digitized by Google

von neuem anhebt und in der Natur ſinnlicher Vernunftweſen eine vollendete Sittlichkeit unmöglich macht. Sittliche Vollkommenheit, die der Heiligkeit gleichkäme, liegt außer den Grenzen unſerer Natur. Es verhält ſich mit der Sittlichkeit ähnlich als mit der Frömmigkeit, deren Bekenntniß heißt: „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Das ſittliche Bewußtſein darf ſagen: „ich ſtrebe ernſtlich nach dem Guten, aber ich bin weit entfernt, gut zu ſein im Sinn einer erreichten und ſicheren Vollkommenheit.“ Keiner darf ſich ſeines ſittlichen Werthes rühmen. Die Vorſtellung eigener ſittlicher Vollkommenheit iſt leere Einbildung, eine „moraliſche Schwärmerei“, die in einem übertriebenen und darum verkehrten Selbſtgefühle beſteht, welches die wahre und ächte Sittlichkeit aufhebt. Es heißt wahrlich nicht ſittlich ſein, wenn man ſich wohlgefällig in der eigenen Sittlichkeit ſpiegelt. Dieſes wohlgefällige Selbſtgefühl, dieſe Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit kann „ſchmelzender“ oder „heroiſcher Art“ ſein: ſchmelzender Art, wenn man über die eigenen guten Empfindungen beſtändig gerührt und gleichſam verliebt iſt in das gute Herz; heroiſcher Art, wenn man ſich auf die Kühnheit und Stärke der eigenen moraliſchen Kraft beruft und mit der Tugend groß thut. Die moraliſche Empfindſamkeit und der Tugendſtolz ſind verſchiedene Formen jener Schwärmerei, die auf der moraliſchen Selbſtgefälligkeit beruht. Die Selbſtgefälligkeit iſt allemal ein Ausdruck der Selbſtliebe, die dem Pflichtgefühle fremd iſt und im Widerſpruche ſteht mit der ſittlichen Geſinnung: der Tugendſtolz war die Schwärmerei der Stoiker; das gute Herz und die moraliſche Empfindſamkeit iſt die Weiſe der modernen Romane und

---

lehre, insbeſondere der ſittlichen Ideen der Stoiker, Epikuräer, Cyniker vgl. Kr. der prakt. Vern. I Th. II Buch. II Hptſt. Nr. V. — Bd. IV. S. 249 Anmerkg.

Digitized by Google

Erziehungssysteme. Dieser erschlaffenden und verweichlichenden Richtung ihrer Zeit tritt die kantische Sittenlehre entgegen in ihrer erhebenden Kraft und Würde. Von Seiten der Kraft durfte sie sich dem Stoicismus verwandter fühlen, so wenig sie seinen Tugendstolz gutheißt.

An die Stelle des Tugendstolzes setzt sie die Tugenddemuth: den ernsten und beständigen Kampf mit den Versuchungen der sinnlichen Natur, worin der Kämpfende nie mit dem Pharisäer, sondern immer mit dem Zöllner übereinstimmt. Die Tugend verliert in eben dem Maße an Werth, als sie, sei es mit gerührter oder stolzer Empfindung, sich in der Einbildung ihrer Vollkommenheit wohlgefällt. Diese Vereinigung der Tugend und Demuth findet sich in keiner anderen Sittenlehre früher als in der christlichen, deren Urheber in seiner Person diese Tugend vorbildlich erfüllt hat. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Philosophie aus innerster Gleichstimmung der christlichen Religion zuwendet und von sich aus die Richtung auf den Mittelpunkt der christlichen Moral einschlägt. „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe. Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüth erregte und schreckte,

Digitized by Google

um den Willen zu bewegen, ſondern bloß ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich im Geheim ihm entgegenwirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werthes iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können? Es kann nichts Minderes ſein, als was den Menſchen über ſich ſelbſt (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch-beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter ſich hat. Es iſt nichts Anderes als die Perſönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, da es dann nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen in Beziehung auf ſeine zweite und höchſte Beſtimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß."

Digitized by Google

Neuntes Capitel.

Begriff des höchsten Gutes. Antinomie und Lösung. Primat der praktischen Vernunft und deren Postulate.

Die Analytik der praktischen Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und das sittliche Vermögen in uns dargethan, unvermischt mit allen fremdartigen Bestandtheilen. Dieses Vermögen ist der reine Wille, von dem empirischen darin unterschieden, daß dieser durch ein begehrtes Object, durch das Gefühl der Lust, jener dagegen bloß durch das Vernunftgesetz, durch das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze (Pflichtgefühl) bestimmt wird. Hier unterscheidet sich in der Sittenlehre die reine Moral von der Glückseligkeitslehre: jene gründet sich auf den reinen, diese auf den empirischen Willen. Jede empirische Begründung in der Moral ist eudämonistisch. Es ist gleichgültig, ob sie mehr oder weniger eudämonistisch ist; sie darf es gar nicht sein, sie soll jede Art der Glückseligkeitslehre vollkommen ausschließen. Zwischen den beiden Moralsystemen, dem reinen und empirischen, dem metaphysischen und eudämonistischen, dem kritischen und dogmatischen, giebt es keinen Vertrag, sondern nur eine Scheidung, die mit geometrischer Pünktlichkeit, ja Peinlichkeit, vollzogen sein will. Das Sittengesetz verträgt sich mit keinem empirischen Beweggrunde des Willens, welcher Art dieser Beweggrund auch sei;

Digitized by Google

es verträgt sich schlechterdings mit keinerlei Begierde. Jede Begierde ist selbstsüchtig, und das Sittengesetz schlägt jede Selbstsucht nieder. So wie sich der Wille mit dem Sittengesetze verbindet, scheidet er sich von der Begierde und allen Motiven empirischer Abkunft. Diese Verbindung und Scheidung in dem moralischen Vermögen giebt Kant in dem Bilde eines chemischen Vorganges in der Körperwelt: er vergleicht den Willen mit dem Salzgeiste, die Begierde mit der Kalkerde, das Sittengesetz mit dem Alkali; wenn man zu dem empirisch-afficirten Willen das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund zusetzt, so ist es, „als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt*)."

I.

Der Begriff des höchsten Gutes.

1. Tugend und Glückseligkeit.

Nur der reine Wille ist gut. Der menschliche Wille ist von Natur nicht rein; darum soll er sich läutern: diese Läuterung ist ein beständiger Kampf, der siegreiche Kampf ist die Tugend. Wenn aber die Tugend im Kampfe besteht, der sich stets erneut und immer schwer ist, so muß dem menschlichen Willen ein natürliches Bestreben inwohnen, seinen Neigungen und Begierden zu folgen, lieber zu folgen, als dem Sittengesetz, ein *natürliches Widerstreben* gegen das Gute. Von hier aus sehen wir schon, wie Kant zu der Lehre vom „radical Bösen in der Menschennatur" kommen konnte und mußte.

Wir haben das Gute bezeichnet als Willensobject, als Ge-

*) Ebendas. I Th. I Buch. III Hptst. Kritische Beleuchtung der Analytik der r. prakt. Vern. — Bd. IV. S. 208.

Digitized by Google

genſtand der praktiſchen Vernunft. Es liegt in der Natur der Vernunft, daß ſie in der Vorſtellung ihrer Objecte nicht auf halbem Wege ſtehen bleibt, daß ſie dieſe Vorſtellung zu einem Ganzen verknüpft und auf ein letztes unbedingtes Princip zurückführt, daß ſie dieſe unbedingte Einheit ihrer Objecte verlangt. Darum muß ſich die praktiſche Vernunft nothwendig den Inbegriff alles Guten zum Vorwurfe nehmen. Dieſer Inbegriff heiße „das höchſte Gut". Hier wird die Kritik der praktiſchen Vernunft zur Lehre vom höchſten Gut, deſſen Erkenntniß in den Moralſyſtemen der Alten als die eigentliche und höchſte Weisheit galt; hier wird die Sittenlehre, wie ſich Kant ausdrückt, zur „Weisheitslehre" *).

Das höchſte Gut iſt zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter: es giebt außer ihm kein höheres Gut, d. h. es iſt von allen Gütern das oberſte (bonum supremum); es giebt außer ihm überhaupt kein Gut, d. h. es iſt der Inbegriff und die Vollendung alles Guten (bonum consummatum). Das oberſte Gut iſt die Tugend, unter allem Guten das einzig unbedingte. Der Inbegriff alles Guten, das vollendete Gut, ſchließt offenbar auch alle bedingten Güter in ſich, das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszuſtand, deſſen höchſten dauernden Grad die Glückſeligkeit ausmacht. Wenn alſo das höchſte Gut das vollendete ſein ſoll, der Inbegriff alles Guten, ſo muß es beſtimmt werden als die Einheit von Tugend und Glückſeligkeit. Hier ſtoßen wir auf ein neues Problem. Bisher war die Kritik der praktiſchen Vernunft damit beſchäftigt geweſen, Tugend und Glückſeligkeit genau und pünktlich zu unterſcheiden: das war die Aufgabe ihrer Analytik. Jetzt ſoll ſie in der Vorſtellung des höch-

*) Ebendaſelbſt. I Th. II Buch. Dialektik der rein. prakt. Vern. I Hptſt. — Bd. IV. S. 225—228.

Digitized by Google

ſten Gutes Tugend und Glückſeligkeit als vereinigt denken. Ohne dieſe Vereinigung kein höchſtes Gut, ohne höchſtes Gut kein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, kein Princip der praktiſchen Philoſophie. Die Einheit von Tugend und Glückſeligkeit iſt demnach ein nothwendiger Begriff. Wie iſt dieſer Begriff denkbar? In der Beſtimmung und Auflöſung dieſes Problems beſteht die Aufgabe der Dialektik.

Wenn es ſich um die Verbindung zweier Begriffe handelt, ſo kommt es darauf an, ob dieſe Begriffe gleichartig oder verſchieden ſind. Gleichartige Begriffe verhalten ſich, wie A zu einem Merkmale von A; verſchiedene verhalten ſich, wie A zu B. Die Verbindung gleichartiger iſt logiſch oder analytiſch, die Verbindung verſchiedener iſt real oder ſynthetiſch. Wenn alſo die Verbindung der Tugend und Glückſeligkeit gedacht werden ſoll, ſo muß dieſelbe entweder als analytiſche oder ſynthetiſche Einheit gedacht werden*).

2. Die Antinomie der praktiſchen Vernunft.

Die Verbindung ſei analytiſch, ſo ſind die Begriffe von Tugend und Glückſeligkeit ihrer Natur nach identiſch: entweder iſt die Glückſeligkeit ein Merkmal der Tugend, oder die Tugend ein Merkmal der Glückſeligkeit; mit dem einen der beiden Begriffe iſt unmittelbar auch der andere geſetzt. Im erſten Falle lautet das Urtheil: „die Tugend iſt Glückſeligkeit, das tugendhafte Bewußtſein begreift alle Glückſeligkeit in ſich;“ im anderen Falle lautet das Urtheil: „die Glückſeligkeit iſt Tugend, das richtige Streben nach Glückſeligkeit führt unmittelbar auch zur Tugend.“ Dort iſt die Tugend der Hauptbegriff, deſſen Beſtandtheil die

*) Ebendaſelbſt. I Th. II Buch. II Hptſt. — Bd. IV. S. 229 —232.

Digitized by Google

Glückſeligkeit bildet; hier iſt umgekehrt die Glückſeligkeit der Hauptbegriff, der die Tugend als Merkmal in ſich enthält. Genau ſo ſtehen ſich in der Moralphiloſophie der Alten die ſtoiſche und epikureiſche Sittenlehre gegenüber. Ihr Gegenſatz hat ſeinen gemeinſchaftlichen Ausgangspunkt in der Art, wie beide das Verhältniß von Tugend und Glückſeligkeit begreifen: beide nehmen die Verbindung der Tugend und Glückſeligkeit als Identität, als eine logiſche oder analytiſche Einheit. In dieſer Auffaſſung liegt der gemeinſchaftliche Irrthum, die falſche dogmatiſche Vorausſetzung. Tugend und Glückſeligkeit ſind dem Urſprunge nach verſchieden; die Quelle der Tugend iſt der reine Wille (reine Vernunft), die der Glückſeligkeit iſt die Begierde (empiriſcher Wille); jene iſt ein reiner, dieſe ein empiriſcher Begriff. Darum kann die Verbindung beider, wenn ſie überhaupt möglich iſt, nur die ſynthetiſche Einheit ſein.

Die nothwendige Verbindung verſchiedenartiger Begriffe iſt (nicht Identität ſondern) Cauſalität. Die beiden Begriffe ſeien A und B, ſo hat ihre nothwendige Verbindung den doppelten Fall: entweder A iſt die Urſache von B, oder B iſt die Urſache von A. Wenn alſo der Begriff des höchſten Gutes demgemäß beſtimmt werden ſoll als die ſynthetiſche Einheit von Tugend und Glückſeligkeit, ſo ſind folgende beide Urtheile möglich: „entweder iſt die Tugend Urſache der Glückſeligkeit, oder die Glückſeligkeit iſt Urſache der Tugend."

Der Cauſalzuſammenhang iſt nur erkennbar, ſo weit er empiriſch iſt, ſo weit er Erfahrungsobjecte verknüpft. Die Glückſeligkeit iſt ein Erfahrungsobject, nicht die Tugend. Darum iſt die Tugend weder als Urſache noch als Wirkung der Glückſeligkeit erkennbar. Als Erkenntnißurtheile ſind daher beide Urtheile unmöglich.

Digitized by Google

Nach den Grundsätzen des reinen Verstandes müssen Ursache und Wirkung einer empirischen Erscheinung selbst empirisch sein. Daher kann die Tugend (die rein moralische Gesinnung) unter dem Gesichtspunkte des Verstandes weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit gelten. Der Verstand muß von sich aus beides verneinen. Gesetzt nun, es ließe sich unter einem höheren Gesichtspunkte ein Causalzusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit denken, so könnte aus moralischen Gründen niemals der empirische Zustand die Ursache des moralischen sein. Dann wäre die Sittlichkeit empirisch begründet, ihr innerstes Motiv wäre die Selbstsucht und damit die Sittlichkeit als solche vernichtet. Beide Behauptungen widersprechen den Grundsätzen des reinen Verstandes; die zweite widerspricht außerdem den Grundsätzen der Moral, denn sie gründet sich auf das Princip der Heteronomie.

Die ganze Aufgabe geräth demnach in einen Widerstreit mit sich selbst. Die praktische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, dieser Begriff fordert die Einheit der Tugend und Glückseligkeit, diese Einheit ist entweder analytisch oder synthetisch, entweder Identität oder Causalität; analytisch (identisch) ist sie nicht, also kann sie nur synthetisch sein; wenn es also ein höchstes Gut giebt, so muß die Tugend entweder die Ursache oder die Wirkung der Glückseligkeit sein. Beides ist unmöglich, also ist das höchste Gut auch nicht die Causalverknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Es bleibt mithin für diesen Begriff kein einziger denkbarer Fall. Wenn aber das höchste Gut nicht gedacht werden kann, wo bleibt die Möglichkeit der praktischen Vernunft, wo bleibt die Möglichkeit der Sittenlehre überhaupt? Der Begriff des höchsten Gutes beruht auf zwei Fällen, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: das ist die

Digitized by Google

„Antinomie der praktiſchen Vernunft". Von jenen beiden Fällen kann zunächſt keiner bejaht werden, ſie erſcheinen beide unmöglich: das iſt das Dilemma der praktiſchen Vernunft. In dieſem Dilemma ſteht der Begriff des höchſten Gutes und damit die praktiſche Vernunft ſelbſt. Es handelt ſich um die Löſung dieſes Widerſtreites *).

3. Auflöſung der Antinomie.

Die Auflöſung ſelbſt hat nur einen einzig möglichen Fall. Das Sittengeſetz ſteht feſt, mit ihm das Vermögen der praktiſchen Vernunft; mit dieſem Vermögen iſt der Begriff eines höchſten Gutes nothwendig verknüpft: dieſer Begriff muß gedacht werden und iſt nur denkbar als die Cauſalverknüpfung der Tugend und Glückſeligkeit. Daß die Tugend eine Wirkung der Glückſeligkeit ſei, iſt ſchlechterdings unmöglich, das hat alle Gründe gegen ſich, ſowohl die logiſchen als moraliſchen, ſowohl die ſpeculative als die praktiſche Vernunft; daß dagegen die Tugend Urſache der Glückſeligkeit ſei, das iſt zwar aus Gründen der ſpeculativen Vernunft nicht zu begreifen, aber die praktiſche Vernunft erhebt gegen dieſe Faſſung keinen Widerſpruch. Wenn wir alſo die beiden Sätze, auf denen der Begriff des höchſten Gutes beruht, ſorgfältig abwägen, ſo ſteht die Waage nicht gleich; wenn einer von beiden gelten ſoll, ſo fällt die Entſcheidung unbedenklich dahin, wo die Tugend gilt als Urſache der Glückſeligkeit. Das iſt für den Begriff des höchſten Gutes die einzig mögliche Faſſung.

Dieſe Faſſung iſt nothwendig. Zwar iſt auch hier die Cauſalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar, eben ſo denk-

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. II Hptſt. I. Die Antin. d. pr. V.

Digitized by Google

bar, als die Freiheit, als der intelligible Charakter, und aus denſelben Gründen. Die Tugend muß als Urſache der Glückſeligkeit eben ſo gedacht werden, wie die Freiheit als Urſache empiriſcher Handlungen, wie der intelligible Charakter als Urſache des empiriſchen. In allen drei Fällen, um ſie auf einen Generalnenner zu bringen, handelt es ſich um die intelligible Cauſalität, nämlich darum, daß ein Intelligibles gedacht wird als Urſache des Empiriſchen. Die ſpeculative Vernunft verbietet die Erkennbarkeit dieſer Cauſalverknüpfung, ſie erlaubt deren Denkbarkeit. Dieſe Denkbarkeit gebietet die praktiſche Vernunft. Aus Gründen der ſpeculativen Vernunft iſt jene Cauſalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar; aus Gründen der praktiſchen Vernunft muß ſie gedacht werden*).

Mit dieſer Auflöſung entſcheidet ſich zugleich das wahre Verhältniß der ſpeculativen und praktiſchen Vernunft. Beide ſind Vermögen der reinen Vernunft, alſo auf gleiche Weiſe urſprünglich, auf gleiche Weiſe a priori. Die Function der ſpeculativen Vernunft iſt die Erkenntniß, die der praktiſchen der Wille; das Object der Erkenntniß iſt die ſinnliche Welt, das Product des Willens die ſittliche; die ſpeculative Vernunft geht auf die Natur, die praktiſche auf die Freiheit; das Geſetz der Natur iſt mechaniſch, das der Freiheit moraliſch. Wenn dieſe Beſtimmungen ſich nur wie Theſis und Antitheſis verhalten, ſo bilden ſie eine Antinomie und ſchließen einander aus, ſo verhalten ſich die ſpeculative und praktiſche Vernunft als nebengeordnete Arten, als contradictoriſche Sätze, ſo bildet die Vernunft keine Einheit, kein Ganzes, ſondern ſteht im Widerſpruche mit ſich ſelbſt. Wir ſind im Verlaufe der kritiſchen Unterſuchung

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. II Hptſt. II. Kritiſche Aufhebung der Antinomie der pr. Vernunft. — Bd. IV. S. 234—240.

Digitized by Google

dieſer Antinomie in allen ihren Formen begegnet und haben ſie überall gelöſt. Jetzt liegt ſie in ihrer Grundform vor und will an der Wurzel gelöſt werden. Natur und Freiheit, ſinnliche und intelligible Welt, Empiriſches und Intelligibles ſind einander nicht coordinirt, ſie liegen nicht auf demſelben Gebiete, ſondern das Intelligible muß als der letzte Grund des Empiriſchen gedacht werden. Das verlangt die praktiſche Vernunft. Die ſpeculative Vernunft kann dieſe Cauſalverknüpfung nicht begreifen, aber auch nicht verneinen; ſie verneint ihre Erkennbarkeit, aber erlaubt ihre Denkbarkeit, alſo kann ſie der Forderung der praktiſchen Vernunft ſich nicht widerſetzen, ſondern iſt genöthigt, dieſelbe anzunehmen, alſo dem Gebote der praktiſchen Vernunft zu gehorchen. Ihr Verhältniß zur praktiſchen Vernunft iſt alſo nicht Nebenordnung, ſondern Unterordnung. Das Verhältniß der praktiſchen Vernunft zur ſpeculativen iſt, wie ſich Kant ausdrückt, „Primat". Wie ſich das Intelligible zum Empiriſchen, die Freiheit zur Natur verhält, ſo wird ſich die praktiſche Vernunft zur ſpeculativen verhalten müſſen: nicht als ihr gleichartig oder nebengeordnet, auch nicht als von ihr bedingt und abhängig, ſondern, was allein übrig bleibt, als das Princip, von dem die ſpeculative Vernunft ſelbſt abhängt: dieſes Verhältniß nennt Kant „Primat der reinen praktiſchen Vernunft". Der Begriff eines ſolchen Primates iſt die letzte Auflöſung jener Antinomie, die wir im Gebiete ſowohl der ſpeculativen als praktiſchen Vernunft, in den Begriffen der Welt und des höchſten Gutes kennen gelernt und zuletzt auf den urſprünglichen Widerſtreit der beiden Vernunftvermögen ſelbſt zurückgeführt haben. Um das Ergebniß kurz zu faſſen: Verſtand und Wille ſind nicht gleichartige Vermögen, die ſich neben einander ordnen, ſondern es findet zwiſchen beiden ein Abhängigkeitsverhältniß ſtatt; aber es iſt nicht,

Digitized by Google

wie die dogmatiſchen Metaphyſiker geglaubt haben, der Verſtand, der den Willen macht, ſondern umgekehrt der Wille, von dem der Verſtand abhängt*).

II.

Die Poſtulate der praktiſchen Vernunft.

Die Gegenſtände der praktiſchen Vernunft unterſcheiden ſich ſo von denen der ſpeculativen, daß ſie nicht gegeben, ſondern aufgegeben ſind: ſie ſind nicht Erkenntniß- ſondern Willensobjecte; man darf von ihnen nicht ſagen, ſie *ſind*, ſondern ſie *ſollen* ſein; ihre Wirklichkeit beſteht nicht in der Erfahrung, die ſie wahrnimmt, ſondern in dem Willen, der ſie verwirklicht. Sie ſind zulöſende Aufgaben, nicht zufällige, die man eben ſo gut haben als nicht haben kann, ſondern nothwendige, von der Vernunft unabtrennbare.

Das höchſte Gut ſoll verwirklicht werden, nicht als Mittel zu irgend welchem Zwecke, ſondern als der höchſte und unbedingte Vernunftzweck ſelbſt; es iſt unbedingt nothwendig, daß dieſer Zweck ausgeführt wird; dieſe Nothwendigkeit iſt nicht naturgeſetzlich, ſondern moraliſch. Die Verwirklichung des höchſten Gutes iſt moraliſch nothwendig; alſo iſt es auch moraliſch nothwendig, daß die Bedingungen exiſtiren, unter denen allein das höchſte Gut verwirklicht werden kann. Wer die Sache will, muß auch die Bedingungen wollen, ohne welche die Sache unmöglich iſt.

Das höchſte Gut iſt ein ſittlicher Zweck, der nicht auszuführen iſt ohne ein ſittliches, von dem Mechanismus der Natur-

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. II Hptſt. III. Von dem Primat der r. pr. Vern. in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen. — Bd. IV. S. 240—43.

Digitized by Google

urſachen vollkommen unabhängiges Vermögen, ohne das Vermögen der Freiheit.

1. Unſterblichkeit der Seele.

Das höchſte Gut verbindet mit der vollendeten Sittlichkeit die vollendete Glückſeligkeit; und zwar ſoll es die Sittlichkeit ſein, der die Glückſeligkeit folgt. Alſo iſt die oberſte Bedingung des höchſten Gutes die vollkommene Tugend. Sittlichkeit iſt pflichtmäßige Geſinnung; vollendete Sittlichkeit iſt die vollkommen lautere Geſinnung, die von den ſelbſtſüchtigen Trieben der ſinnlichen Natur ganz frei iſt; ſie wäre nicht ganz frei, wenn ſie deren Angriff und Verſuchung noch zu fürchten hätte, ſie muß auch von der Verlockung frei ſein: in dem Zuſtande einer ſolchen Freiheit iſt der Wille mehr als tugendhaft, er iſt heilig. Die Tugend iſt der angeſtrengte Kampf, der errungene Sieg über die Neigung. Unter den fortwährenden Anfechtungen des irdiſchen Lebens, das die ſinnlichen Triebe nicht los wird, will der Kampf zwiſchen Pflicht und Neigung immer wieder erneut werden; es giebt hier keinen letzten, dauernden Sieg; die abſolute Lauterkeit der Geſinnung, dieſe erſte nothwendige Bedingung zur Verwirklichung des höchſten Gutes, iſt in dem irdiſchen Leben nicht zu erreichen. Sie kann überhaupt in keinem begrenzten Zeitraume erreicht werden. Die Löſung dieſer ſittlichen Aufgabe iſt nur in einer Ewigkeit möglich: alſo verlangt das höchſte Gut, wenn es durch den menſchlichen Willen verwirklicht werden ſoll, die unendliche Fortdauer des menſchlichen Daſeins oder die Unſterblichkeit der Seele*).

---

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. II Hptſt. IV. Die Unſterblichkeit der Seele als ein Poſtulat der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 243—245.

Digitized by Google

2. Das Dasein Gottes.

Das höchste Gut besteht in der vollendeten Glückseligkeit vermöge der vollendeten Sittlichkeit; die Heiligkeit soll die Seligkeit zur Folge haben, zur nothwendigen Folge. Der Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportionirt sein. Die Sittlichkeit besteht nur in der Gesinnung; die Glückseligkeit betrifft den gesammten Lebenszustand, der selbst einen Theil des gesammten Weltzustandes ausmacht. Die Gesinnung richtet sich bloß auf das Gesetz; das Gesetz verheißt uns weder Glückseligkeit noch nimmt es von sich aus Rücksicht auf die äußere Ordnung der Dinge. Und doch soll zwischen Gesinnung und Weltordnung ein nothwendiger Zusammenhang stattfinden: eine Harmonie, worin sich der Welt- und Lebenszustand nach der moralischen Gesinnung richtet. Dieser Zusammenhang soll sein. Also muß auch die Bedingung existiren, unter der allein ein solcher Zusammenhang möglich ist. In uns kann diese Bedingung nicht enthalten sein; wir haben die Welt und Natur nicht gemacht, also auch nicht so gemacht, daß sie in ihrem Gange der moralischen Gesinnung gerecht wird. Diese Bedingung kann nur die Ursache der Welt selbst sein, eine solche Welturſache, die gemäß der moralischen Gesinnung handelt, also eine intelligente Welturſache, ein moralischer Welturheber, mit einem Worte Gott, in dem sich Weisheit, Heiligkeit, Seligkeit vereinigen. Ohne Unsterblichkeit ist die sittliche Vollendung unerreichbar, die zur Seligkeit führt. Ohne Gott ist die Weltordnung unmöglich, in welcher aus der Sittlichkeit die Glückseligkeit hervorgeht. Das höchste Gut verwirklichen heißt: 1) nach der moralischen Vollkommenheit streben, 2) dieselbe erreichen, 3) dadurch der Seligkeit würdig und theilhaftig werden, als einer nothwendigen Folge

Digitized by Google

der vollendeten Tugend. Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt *).

3. Vernunftglaube.

Die moralische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, die Verwirklichung desselben, die Bedingungen, unter denen allein jenes Gut verwirklicht werden kann: sie verlangt das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes; sie behauptet die Realität dieser Ideen, weil sie nothwendig sind zur Verwirklichung des höchsten Gutes. Diese Behauptung ist kein Erkenntnißurtheil, kein theoretischer Satz, sondern eine moralische Forderung, ein praktisches Postulat. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist unser höchster Zweck; die Bedingungen anzunehmen, unter denen jene höchste Aufgabe gelöst werden kann, ist ein nothwendiges Bedürfniß unserer Vernunft. Die Behauptungen, die sich auf ein solches Vernunftbedürfniß gründen, sind Postulate. So postuliren wir das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Bedürfnisse sind nicht Pflichten. Pflicht ist allein das moralische Handeln. Man kann moralisch handeln, ohne bestimmte Sätze anzunehmen, sei es theoretisch oder praktisch, sei es bejahend oder verneinend. Es giebt keine Pflicht, etwas zu glauben oder nicht zu glauben. Es giebt nur die eine Pflicht, moralisch zu handeln. Wenn mit dieser Pflicht gewisse Annah-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 245—254.

Digitized by Google

men oder Glaubensüberzeugungen zusammenhängen, so ist es nicht der Glaube, auf den sich die Pflicht, sondern umgekehrt die Pflicht, auf die sich der Glaube gründet.

Jene Postulate der moralischen Vernunft sind Ueberzeugungen nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfniß. Aber dieses Bedürfniß gründet sich nicht auf eine zufällige Neigung oder Liebhaberei, sondern auf die Verfassung der moralischen Vernunft selbst und ist daher, wie diese, allgemein und nothwendig. Wenn daher Wizenmann dem kritischen Philosophen entgegenhielt, daß Bedürfniß nach einem Objecte nicht die Ueberzeugung von der Wirklichkeit jenes Objects begründen könne, so hatte er Recht in Betreff aller Neigungsbedürfnisse, und Kant hatte Recht, wenn er seine Postulate dagegen verwahrte. Sie sind nicht Neigungs- sondern Vernunftbedürfnisse*).

So allgemein und nothwendig, wie die Vernunft selbst, sind ihre Bedürfnisse, sind die Postulate, die sich auf diese Bedürfnisse gründen. Nun verstehen wir unter objectiver Realität im Sinne der kritischen Philosophie nichts anderes als nothwendige und allgemeine Geltung. In diesem Sinne beanspruchen die Postulate der praktischen Vernunft objective Realität.

Hier erweist sich der Primat der praktischen Vernunft in seiner Machtvollkommenheit. Die praktische Vernunft entscheidet, was die speculative nicht zu entscheiden vermochte. Die speculative Vernunft konnte die Wirklichkeit (objective Realität) der Ideen weder bejahen noch verneinen; sie konnte nur beweisen, daß diese Realität auf rationalem Wege nie zu erkennen, nie zu beweisen sei; sie konnte nur alle dafür aufgebrachten Beweise widerlegen. In der speculativen Vernunft blieben die Ideen

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der r. Vern. — Bd. IV. S. 268 Anmerkg.

Digitized by Google

unüberſteigliche Grenzbegriffe, unauflösliche Probleme. Dieſe Probleme löſt die praktiſche Vernunft. Sie löſt dieſelben in poſitiver Weiſe. Dieſe poſitive Auflöſung ſind die Poſtulate.

Im Sinne der ſpeculativen Vernunft konnte von der Seele nie erkannt werden, daß ſie beharrlich, alſo auch nicht, daß ſie unſterblich ſei; alle dahin zielenden Beweiſe waren Paralogismen. Die praktiſche Vernunft beweiſt die Unſterblichkeit, ihr Beweis iſt moraliſch. Sie iſt genöthigt, dieſelbe zu poſtuliren. Dasſelbe gilt von der Freiheit, von dem Daſein Gottes. In der ſpeculativen Vernunft bleibt die Freiheit problematiſch, in der praktiſchen wird ſie kategoriſch. In der ſpeculativen Vernunft iſt das Daſein Gottes ein Ideal, in der praktiſchen wird dieſes Ideal eine Realität.

Poſtulate ſind nicht Erkenntnißurtheile. Sie ſind Ueberzeugungen aus Vernunftbedürfniß, nicht aus Verſtandesbegriffen. Als Verſtandeseinſichten wären ſie theoretiſche Dogmata, Erklärungen über die Natur und das Weſen der Dinge; als ſolche Erklärungstheorien ſind ſie nichts als ſchwankende, unſichere, unzureichende Hypotheſen, ohne eigentlichen wiſſenſchaftlichen Werth, ohne alle Gewißheit. Wir haben von dem Vermögen der Freiheit, der Unſterblichkeit der Seele, dem Daſein Gottes keine andere als eine moraliſche Gewißheit. Dieſe Gewißheit iſt keine Verſtandeseinſicht, alſo kein Wiſſen; ſie iſt nicht bloß annähernde, ſondern vollkommene Gewißheit, alſo nicht bloß Meinung, ſondern Ueberzeugung: ſie iſt Glaube, ein Glaube, der ſich auf praktiſche Vernunft gründet, alſo reiner Vernunftglaube oder praktiſcher Glaube. Der Gegenſtand dieſes Glaubens iſt das ewige Leben und Gott als der moraliſche Urheber und Geſetzgeber der Welt. Im Geiſte dieſes Glaubens werden alſo auch die ſittlichen Geſetze als göttliche Gebote gelten dürfen. So

Digitized by Google

werden die Pflichten Glaubensobjecte. Die Pflicht als Triebfeder des Willens bildet den Inhalt und Charakter der Sittlichkeit; die Pflicht als Gegenstand des Glaubens (als göttliches Gebot) bildet den Inhalt der Religion innerhalb der bloßen Vernunft. Hier ist der Punkt, wo der Unterschied und Zusammenhang zwischen der moralischen und religiösen Gemüthsverfassung einleuchtet, wo aus der praktischen Vernunft die Religion hervorgeht, und die Sittenlehre in die Religionsphilosophie übergeht. Nicht der Glaube wird zum Inhalte der Pflicht, sondern die Pflicht wird zum Inhalte des Glaubens. Die sittliche Geltung der Pflichten ist nicht bedingt durch die religiöse, sondern umgekehrt. Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten sie als Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, werden sie geglaubt als göttliche Gebote. Wenn die Sittenlehre von der Glaubenslehre abhängt, so ist eine solche Sittenlehre theologische Moral; wenn dagegen die Glaubenslehre von der Sittenlehre abhängt, so ist eine solche Glaubenslehre Moraltheologie. Es leuchtet schon jetzt ein, daß die kritische Philosophie nie theologische Moral, sondern nur Moraltheologie einräumen und geben kann *).

III.

Methodenlehre. Die sittliche Erziehung.

Die Grundprobleme der Sittenlehre sind gelöst. Die beiden Factoren, deren Product die Sittlichkeit bildet, sind in ihrer Ursprünglichkeit dargethan und festgestellt: das Sittengesetz und der reine Wille, der Pflichtbegriff und das Vermögen der Pflichterfüllung. Der Angelpunkt der gesammten kantischen Moral liegt in dem Begriffe der Pflicht. Damit in der Kritik der prak-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. VI — VIII. — Bd. IV. S. 254—270.

tiſchen Vernunft dieſelbe Architektonik herrſche, als in der Kritik der reinen, wird der Elementarlehre noch eine Methodenlehre hinzugefügt. Methode iſt wiſſenſchaftliche Form, Darſtellungsweiſe. Die Methodenlehre der praktiſchen Philoſophie frägt: welches iſt die richtige Art, den Pflichtbegriff darzuſtellen? Dieſe Frage hat eine praktiſche Bedeutung und verlangt deßhalb eine praktiſche Antwort. Die einzige Form, die der Pflicht entſpricht, die einzige Geſtalt, in der ſich die Pflicht wahrhaft ausdrückt, iſt die pflichtmäßige Geſinnung oder der ſittliche Charakter. Einen ſolchen Charakter zu bilden, iſt die Aufgabe des moraliſchen Unterrichts, der ſittlichen Erziehung. Was die Methodenlehre in der Kritik der praktiſchen Vernunft will, das leiſtet nicht die Philoſophie, ſondern die Pädagogik, und die richtige moraliſche Bildung iſt die höchſte pädagogiſche Leiſtung. Kant hat an dieſer Stelle für die ſittliche Erziehungskunſt die Grundzüge entworfen, wie ſie der Geiſt ſeiner Philoſophie fordert. Es ſoll die menſchliche Natur moraliſch, die Pflicht in ihrer ganzen Strenge und Reinheit lebendig gemacht und in der Geſinnung erweckt werden. Darum bilde man vor allem den moraliſchen Sinn in der Beurtheilung des menſchlichen Handelns. Jede Handlung gelte nur nach ihrem moraliſchen Werth, dieſer werde nur nach dem Maßſtabe der Pflicht beurtheilt und anerkannt. Man lerne zuerſt in ſeiner Beurtheilung fremder Handlungen die moraliſche Triebfeder von den ſelbſtſüchtigen Motiven ſo ſcharf und genau als möglich unterſcheiden, damit man ſie eben ſo genau und peinlich in dem eigenen Handeln unterſcheide und ſich nie überrede, die Selbſtſucht, wie fein und tief verborgen ſie ſei, könne jemals moraliſch handeln. In dieſer Unterſcheidung der ſittlichen Triebfedern werde das moraliſche Urtheil geübt und dadurch der moraliſche Sinn geweckt, bis es dem Menſchen zur zweiten Natur

Digitized by Google

wird, ſich und andere mit dem Maße der Pflicht zu meſſen. Jede Handlung gelte nur nach ihrer Pflichtmäßigkeit; die pflichtmäßige Handlung gelte nie, als ob ſie das Maß der menſchlichen Natur überſteige, als ob ſie ein ganz beſonderes Verdienſt oder gar überverdienſtlich wäre. Sie iſt nur richtig. Wenn ſie um der Pflicht willen geſchehen iſt und aus keinem anderen Grunde, ſo iſt ſie nicht anders als ſie ſein ſoll. Man billige die ſittliche Handlungsweiſe, aber nobilitire ſie nicht. Das Gerede von ſogenannten edlen Handlungen iſt unklar und ſchädlich, es lenkt den moraliſchen Sinn vom richtigen Wege ab und führt ihn der Eitelkeit zu, ſtatt ihn in der einfachen pflichtmäßigen Geſinnung zu beſtärken. Man prüfe die Handlungen genau und bewundere ſie nicht vorzeitig, errege nicht flüchtigen Enthuſiasmus und eilige Gefühle, die mit dem Augenblicke kommen und gehen, die höchſtens gute Anwandlungen ſind, aber nicht dauernde Geſinnung werden. Nichts iſt ſchlimmer, als den geſunden, moraliſchen Sinn in Gefühlsſchwärmerei verwandeln. Das iſt ſehr leicht, aber auch ganz nutzlos und unfruchtbar; es iſt vielmehr ſchädlich. Denn eben dadurch wird dem moraliſchen Sinn alle jene Feſtigkeit, Sicherheit und Klarheit genommen, die ihm angewöhnt werden ſoll, und ohne welche er ſelbſt niemals reif, lebensfähig, thatkräftig wird.

Es giebt Beiſpiele, in denen ſich Tugend und pflichtmäßige Geſinnung gleichſam vorbildlich verkörpern. Solche Beiſpiele benutze die ſittliche Erziehung, ſetze ſie in das richtige und wirkſame Licht, damit ſie dem Zöglinge fruchtbar und erhebend einleuchten. Die Tugend erſcheint um ſo reiner, je größer und ſchwerer die Opfer ſind, die um ihretwillen gebracht werden. Die Pflichterfüllung iſt leicht, wenn ſie nichts koſtet. Es iſt wenig, wenn man um der Pflicht willen den Lohn verſchmäht,

Digitized by Google

den die pflichtwidrige Handlung einträgt. Es ist mehr, wenn man um der Pflicht willen auch die Verluste hinnimmt, welche die pflichtmäßige Handlung herbeiführt. Und je schwerer, schmerzlicher diese Verluste sind, je näher sie das Gemüth selbst treffen, um so reiner erscheint die so erkämpfte Tugend. Die ächte probehaltige Tugend erscheint im Leiden. Hier ist es, wo sich die seltenen und erhebenden Beispiele finden, die man dem heranreifenden moralischen Sinne zum Vorbilde geben darf. In diesem Triumphe über die Natur offenbart sich der Mensch in seiner sittlichen Würde, in seiner moralischen Geistesfreiheit*).

IV.

Sinnenwelt und Sittengesetz.

Der Mensch ist Glied zugleich der sinnlichen und intelligibeln Welt. Die Sinnenwelt ist sein Gegenstand, die sittliche ist sein Product; jene ist eine Aufgabe der menschlichen Erkenntniß, diese eine Aufgabe des menschlichen Willens; dort hat die speculative, hier die praktische Vernunft ihren Spielraum. Der Wille ist unabhängig von der Erkenntniß, wie das Sittengesetz unabhängig vom Naturgesetz. Doch kann in einer gewissen Rücksicht die Erkenntniß der Sinnenwelt selbst einen auf unsere moralische Anlage günstigen Einfluß ausüben. Das Sittengesetz demüthigt die menschliche Selbstliebe, das sinnliche Selbstgefühl. Wenn es ein Naturgesetz giebt, dem gegenüber der Mensch als lebendiges Geschöpf sich unendlich klein erscheint, so wirkt diese Erkenntniß in einer dem Sittengesetz analogen Weise auf das menschliche Selbstgefühl. Was uns als sinnliche Wesen demüthigt, das erhebt uns als geistige Wesen. So demüthigend und so erhebend wirkt auf die menschliche Natur die Sinnenwelt im

*) Ebendas. II Theil. Methodenlehre. — Bd. IV. S. 273—287.

Digitized by Google

Großen, der unermeßliche Weltbau, die Anſchauung des Firmaments und die Erkenntniß ſeiner ewigen Geſetze. „Zwei Dinge," ſagt Kant, „erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt: der geſtirnte Himmel über mir und das moraliſche Geſetz in mir. Der erſtere Anblick einer zahlloſen Weltenmenge vernichtet gleichſam meine Wichtigkeit als eines thieriſchen Geſchöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit lebender Kraft verſehen geweſen. Der zweite dagegen erhebt meinen Werth als einer Intelligenz unendlich durch meine Perſönlichkeit, in welcher das moraliſche Geſetz mir ein von der Thierheit und ſelbſt von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigſtens ſo viel ſich aus der zweckmäßigen Beſtimmung meines Daſeins durch dieſes Geſetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieſes Lebens eingeſchränkt iſt, ſondern in's Unendliche geht, abnehmen läßt."

Digitized by Google

Zehntes Capitel.

Der Rechtsbegriff. Privatrechtslehre.

I.

Der Rechtsbegriff.

1. Rechts- und Tugendpflichten.

Die menschliche Vernunft ist die Quelle einer doppelten Gesetzgebung, der natürlichen und sittlichen. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, der Wille oder die praktische Vernunft ist der Gesetzgeber der Freiheit. Jedes Gesetz ist als solches der Ausdruck einer ausnahmslosen Nothwendigkeit, aber diese Nothwendigkeit selbst ist nach der Natur des Gesetzes verschieden. Eine andere ist die mechanische, eine andere die moralische Nothwendigkeit. Naturgesetze müssen befolgt werden; Freiheitsgesetze sollen befolgt werden, sie gelten für ein Vermögen, welches sie nicht zwingen, sondern nur verpflichten können. Es ist also möglich, daß sie auch nicht befolgt werden. Die Veränderungen und Begebenheiten in der Natur sind immer gesetzmäßig; die menschlichen Handlungen sind es nicht immer, sie können mit den Sittengesetzen übereinstimmen oder nicht. Im ersten Falle sind sie gesetz- oder pflichtmäßig. Aber weil die pflichtmäßigen Handlungen frei oder willkürlich sind, so steht es bei ihnen, aus wel-

Digitized by Google

chen Triebfedern ſie das Geſetz erfüllen. Die Handlung kann geſetzmäßig ſein, ohne daß auch die Triebfeder es iſt. In dieſem Fall iſt das Geſetz nur der Inhalt, nicht die Form und Geſinnung der Handlung; in dieſem Fall iſt die Uebereinſtimmung zwiſchen Geſetz und Handlung eine völlig äußere. Wenn die Handlung das Geſetz äußerlich erfüllt, gleichviel aus welchen Beweggründen, ſo iſt ſie nichts weiter als legal. Wenn ſie es erfüllt um des Geſetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Geſetz, ſo iſt ſie moraliſch. Wir haben den Unterſchied der Legalität und Moralität ſchon früher aus dem Begriffe des Freiheits- und Sittengeſetzes abgeleitet und erklärt. Hier theilt ſich die Sittenlehre in zwei verſchiedene Gebiete, die wir näher unterſuchen müſſen, um das Gebäude zu vollenden.

Die Sittengeſetze ſind ſtets dieſelben, aber ihre Geſetzgebung unterſcheidet ſich in äußere und innere: jene geht bloß auf die Handlung, völlig unbekümmert um deren Geſinnung und Triebfeder, dieſe richtet ſich auf die Geſinnung; die erſte iſt juridiſcher, die zweite moraliſcher Art. Die Freiheitsgeſetze ſind insgeſammt Pflichten. Die moraliſche Pflichterfüllung verlangt immer die pflichtmäßige Geſinnung. Aber es giebt Pflichten (Freiheitsgeſetze), die abgeſehen von der Geſinnung äußerlich erfüllt werden können und ſollen; es giebt andere, deren Erfüllung nur durch die Geſinnung möglich iſt. Mit anderen Worten: gewiſſe Pflichten können durch legale Handlungsweiſe erfüllt werden, die übrigen nur durch moraliſche. Es iſt Pflicht, einen abgeſchloſſenen Vertrag zu halten; es iſt Pflicht, den Nächſten zu lieben. Die erſte Pflicht läßt ſich legal (abgeſehen von der Geſinnung) erfüllen, die zweite dagegen nur moraliſch, nur durch die Geſinnung. Wir wollen die Pflichten der erſten Art „Rechtspflichten", die der zweiten „Tugendpflichten" nennen. So wird ſich die Meta-

Digitized by Google

phyſik der Sitten in eine Rechts- und Tugendlehre unterſcheiden („metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre") *).

Das Princip der geſammten Sittenlehre beſteht in dem Geſetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieſes Vermögen giebt es keine Verbindlichkeit, und ohne dieſe weder Rechte noch Tugenden. Dieß hatte Kant ſchon früher in ſeiner Beurtheilung von Schulze's determiniſtiſcher Sittenlehre mit der größten Beſtimmtheit ausgeſprochen **).

2. Poſitive und rationale Rechtslehre.

Wir handeln zunächſt von der Rechtslehre. Sie unterſcheidet ſich, wie überhaupt unſere Erkenntniß, in reine und empiriſche, rationale und hiſtoriſche Rechtswiſſenſchaft; die erſte iſt philoſophiſch, die zweite gelehrt. Die Rechtsgelehrſamkeit hat zu ihrem Gegenſtande die poſitiven Beſtimmungen, welche die Geſetzgebung an gewiſſen Orten, zu gewiſſen Zeiten feſtgeſetzt und rechtsgültig gemacht hat: das geſchichtlich gewordene poſitive Recht. Wenn man die Frage ſtellt, was unter gegebenen Bedingungen Rechtens iſt, ſo antwortet hierauf allein die empiriſche Rechtskunde. Eine andere Frage iſt die der rationalen Rechtslehre: „was iſt Recht?" Wir haben es hier lediglich mit den rationalen Rechtsbegriffen zu thun.

Das rationale oder natürliche Recht iſt allein auf die Vernunft gegründet. Wie folgt aus der praktiſchen Vernunft, aus dem Vermögen der Freiheit das Recht? Die perſönliche Freiheit

*) Metaphyſik der Sitten. I Th. Met. Anfgsgr. der Rechtslehre. Einleitg. III — Bd. V. S. 17 flgd.

**) Recenſion von Schulz's Verſuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion. 1783. Bd. V. S. 337 flgd.

Digitized by Google

iſt, formell betrachtet, die Willkür oder das Vermögen der einzelnen Perſon, nach ihrem Gutdünken zu handeln, ſo weit irgend ihre Macht reicht. Darin liegt die durch nichts gehinderte Möglichkeit, daß ſich die Freiheitsſphären der verſchiedenen Perſonen in ihrer Wirkſamkeit gegenſeitig ſtören, feindlich gegen einander gerathen, das geordnete Zuſammenſein und dadurch die Freiheit jedes Einzelnen gefährden und aufheben. Darum verlangt das Freiheitsgeſetz, wenn es nicht ſich ſelbſt widerſprechen ſoll, daß die Willkür jedes Einzelnen ſich dem Anderen gegenüber in die richtigen Grenzen einſchließe, daß keiner die Freiheit des Anderen verletze. So wird die perſönliche Freiheit in jedem Einzelnen mit einer Richtſchnur umgeben, innerhalb deren ſie eine geſicherte Sphäre beſchreibt und ausfüllt. Dieſe Sphäre iſt ihr Recht; die Anerkennung und Bewahrung der fremden Freiheit iſt ihre Pflicht. Ohne dieſe Pflicht giebt es kein Recht, ohne Recht überhaupt keine Freiheit. Erſt in dieſer Form ſtimmt die Freiheit mit ſich ſelbſt überein. Darum muß die Freiheit das Rechtsgeſetz fordern. Das Recht iſt ein nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Die kantiſche Erklärung ſagt: „das Recht iſt der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen vereinigt werden kann*)."

3. Recht und Zwang. Enges und weites Recht.

Daraus erhellt, wie das Recht vernünftigerweiſe verſtanden ſein will. Es iſt ein Verhältniß zwiſchen Perſonen, ein gegenſeitiges Verhältniß, weil jede Seite der anderen gegenüber zugleich berechtigt und verpflichtet iſt; dieſes Rechtsverhältniß iſt

*) Metaph. Anfgsgr. der Rechtslehre. Einl. in die Rechtsl. §. A §. B. — Bd. V. S. 29—30.

Digitized by Google

rein äußerlich, die Seiten desſelben ſind nicht die Geſinnungen, ſondern die Willkür der Perſonen; ich habe kein Recht, daß der Andere gegen mich ſo oder anders empfinde, dieſe oder jene Geſinnung hege, ich habe lediglich darauf ein Recht, daß der Andere ſeine Willkür der meinigen gegenüber ſo weit beſchränkt, daß er in die Sphäre meiner Freiheit nicht verletzend eingreift. Aus welchen Geſinnungen er dieſe Verbindlichkeit befolgt, iſt dabei ganz gleichgültig; die inneren Triebfedern kommen dabei in keinerlei Betracht. Das moraliſche Geſetz verlangt, daß die Rechtspflicht erfüllt werde, weil ſie Pflicht iſt, aus keiner anderen Triebfeder; das Rechtsgeſetz ſelbſt macht dieſe Forderung nicht, ihm geſchieht genug mit der äußeren Erfüllung.

Das Freiheitsgeſetz gebietet die Rechtserfüllung, die vollkommen pünktliche und genaue; es verbietet mit derſelben Strenge die Rechtsverletzung oder das Unrecht. Soll das Freiheitsgeſetz, wie es die praktiſche Vernunft verlangt, unbedingt gelten, ſo muß jedes Hinderniß aus dem Wege geräumt, die Rechtserfüllung muß erzwungen, die Rechtsverletzung oder das Unrecht kraftlos gemacht, das Recht in allen Fällen wiederhergeſtellt werden können. Aeußere Handlungen ſind um ihrer greifbaren Natur willen erzwingbar; ſie müſſen es ſein im Intereſſe des Rechts; wenn ſie es nicht wären, ſo könnten die rechtmäßigen Handlungen auch unterbleiben, ſo hätte die Rechtsverletzung offenen Spielraum, und niemand könnte zu ſolchen Handlungen verpflichtet, niemand berechtigt ſein ſie zu fordern. Das Recht wäre dann ohne alle Kraft, ein machtloſes Wort; das Freiheitsgeſetz wäre dann ohne alle Geltung. Das Recht, wenn es im Ernſte Recht ſein ſoll, muß die Befugniß zu zwingen in ſich ſchließen; es iſt nur dann wirklich Recht, wenn es zugleich Zwangsrecht iſt. Die Befugniß zu zwingen iſt darum nicht auch die Verbindlichkeit zu zwin-

Digitized by Google

gen. Die Befugniß iſt ein Recht, das ich ausüben darf, wenn ich will, deſſen Ausübung ich auch unterlaſſen darf, wenn es mir ſo beliebt; dagegen die Verbindlichkeit zu zwingen darf nicht unterlaſſen werden. Hufeland hatte in ſeinem „Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts" den oberſten Zweck der Rechtsgeſetze in die Vervollkommnung der Menſchheit geſetzt, und in Rückſicht auf dieſen Zweck erſchien ihm jedes Hinderniß als etwas, deſſen Vernichtung nicht unterlaſſen werden dürfe, jede Beförderung als etwas, das im Nothfall erzwungen werden müſſe. Daher galt ihm das Zwangsrecht nicht bloß als Befugniß, ſondern als Pflicht. Das war der Punkt, den Kant in ſeiner Recenſion Hufeland's beſonders hervorhob und angriff*).

Die Erzwingbarkeit unterſcheidet das Recht von der Tugend, die juridiſche Pflicht von der moraliſchen; ſie macht das Recht im eigentlichen und engen Verſtande, das „ſtricte Recht". Wo das Zwangsrecht aufhört, da iſt auch die eigenthümliche Rechtsgrenze; jenſeits dieſer Grenze kann von Recht nicht mehr oder nur im uneigentlichen und weiten Verſtande geredet werden. Wenn meine Rechtsanſprüche nicht im genauen Sinne erzwingbar ſind, ſo habe ich eigentlich nicht das Recht, ſondern nur die Billigkeit für mich, vorausgeſetzt, daß jene Anſprüche in der Natur der Sache begründet ſind. Wenn ich einen Zwang ausübe, wozu ich im genauen Verſtande nicht berechtigt bin, den ich im Momente der Gefahr, im Intereſſe der Selbſterhaltung, ohne rechtswidrige Abſicht ergreife, ſo iſt mein Zwang nicht durch das Recht, ſondern durch die Noth begründet, nicht Zwangsrecht, ſondern Nothwehr. Eine ſolche Nothwehr z. B. übt der Schiff-

*) Recenſion von Gottl. Hufeland's Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts. 1786. — Bd. V. S. 361. — Vgl. Rechtslehre. Einl. §. D.

Digitized by Google

brüchige, der mit dem letzten Aufwande von Kraft dem Unglücksgefährten das letzte Rettungsmittel entreißt. In der Vereinigung von Recht und Zwang besteht das enge Recht („jus strictum"), in der Trennung beider das weite („jus latum"). Recht ohne Zwang ist Billigkeit, Zwang ohne Recht ist Nothwehr; der Sinnspruch der Billigkeit heißt: „das höchste Recht ist das höchste Unrecht (summum jus summa injuria);" der der Nothwehr: „Noth kennt kein Gebot (necessitas non habet legem)." Kant nennt dieses weite Recht ein zweideutiges, weil sich hier über die Natur des Rechts das moralische und juristische Urtheil trennen*).

Der Inbegriff aller Rechtspflichten läßt sich in folgende drei einfache Vorschriften zusammenfassen: „wahre dein persönliches Recht, verletze kein fremdes; befördere, so viel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine sichert!" Kant vergleicht diese Formeln mit den bekannten Sätzen Ulpians: „honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue**)!"

4. Privates und öffentliches Recht. Ursprüngliche und erworbene Rechte.

Das Rechtsverhältniß ist nur zwischen Personen möglich. Nun können sich Personen zu einander verhalten entweder als einzelne zu einzelnen oder als Glieder eines Gemeinwesens. Als Privatpersonen bilden sie die natürliche, als Glieder des Gemeinwesens die bürgerliche Gesellschaft. So wird sich auch das Rechtsverhältniß in ein privates und öffentliches (bürgerliches) unterscheiden. Das Privatrecht umfaßt diejenigen Rechte, die inner-

*) Ebendas. §. E. Anhang zur Einl. in die Rechtsl. Vom zweideutigen Recht (jus aequivocum) I u. II.

**) Ebendas. Eintheilung der Rechtslehre. A. Allgem. Einth. der Rechtspflichten.

Digitized by Google

halb der natürlichen Gesellschaft (im Zustande, wo sich die Personen als einzelne zu einander verhalten) gehabt oder erworben werden können, während das bürgerliche Recht nur auf der staatlichen Grundlage stattfindet und der Person nur als Glied des politischen Gemeinwesens zukommt.

Man sieht leicht, daß auch das Privatrecht zu seiner formellen Vollendung der staatlichen Grundlage bedarf. Denn zur Rechtsvollkommenheit ist durchaus die unverletzliche, im äußersten Fall erzwingbare Geltung nothwendig. Diese Geltung sichert allein das öffentliche, mit der Gewalt bekleidete Gesetz. Nur im Staate verbindet sich mit dem Recht die erforderliche, unwiderstehliche Macht. Ohne diese Unterstützung giebt es kein strictes und darum kein vollkommenes Recht. In der natürlichen Gesellschaft sind und gelten alle Rechte nur provisorisch; erst der Staat macht sie „peremtorisch".

Man hat die Rechte in Betreff ihrer Entstehung in ursprüngliche oder angeborene und abgeleitete oder erworbene unterschieden. Im genauen Verstande sind alle Rechte erworben, denn sie sind Verhältnisse, die durch den Willen gemacht werden, sie sind willkürliche und äußere Verhältnisse, die Personen gegenseitig schließen. Hier kann von einer angeborenen Beschaffenheit nicht die Rede sein. Will man doch von angeborenen Rechten reden, so läßt sich darunter nichts anderes verstehen, als die Bedingung, ohne welche überhaupt keine Rechte erworben werden können, d. i. die Rechtsfähigkeit, die Unabhängigkeit des persönlichen Daseins, die moralische Existenz. Dazu ist die Anlage freilich durch die Natur gegeben. Will man die Persönlichkeit und ihr Dasein selbst ein Recht nennen, so ist dieses das einzige ursprüngliche oder angeborene Recht. Man sollte sie besser als das Rechtsvermögen, als die Bedingung bezeichnen, unter der überhaupt Rechte

Digitized by Google

möglich sind: eine Bedingung, die sich zur Thatsache des Rechts ähnlich verhält, wie die Vernunftformen der Sinnlichkeit und des Verstandes zur Thatsache der Erkenntniß*).

II.

Das Privatrecht.

1. Das Recht als intelligibler Besitz.

Jedes private Recht setzt ein Object voraus, worauf es sich bezieht, worin es besteht, ein Object, das wir zunächst unbestimmt lassen, von dem nur so viel einleuchtet, daß es der privaten und darum ausschließenden Sphäre der persönlichen Willkür angehört. Die Willkür einer Person verbindet sich mit irgend einem Objecte auf eine äußere und ausschließende Weise. Wir wollen diese äußere Verbindung mit dem Worte „haben" bezeichnen. Jedes Privatrecht ist ein Haben, und zwar ein Haben ausschließender Art; was die eine Person hat, hat eben darum die andere nicht. Das ausschließende Haben macht den Unterschied von Mein und Dein; in diesem Unterschiede besteht der Besitz. Was ich besitze, davon habe ich den alleinigen Gebrauch, der jeden fremden ausschließt.

Jedes private Recht ist Besitz. Man drückt sich ungenau aus, wenn man von einem Recht auf Besitz redet; das Recht selbst ist der Besitz. Freilich ist nicht jeder Besitz auch Recht. Was ich in meiner Hand halte, in meiner physischen Gewalt habe, das ist darum noch nicht im rechtlichen Sinne mein. Man muß den physischen Besitz vom rechtlichen, die bloße Inhabung (detentio) vom wirklichen Eigenthum unterscheiden. Worin besteht der rechtliche Besitz, und wie ist er möglich? Das ist die

*) Ebendaselbst. Eintheilung der Rechtslehre. B. Allg. Einth. der Rechte.

Digitized by Google

kritiſche Grundfrage der rationalen Rechtslehre in Betreff des Privatrechts.

Kant nennt den rechtlichen Beſitz im Unterſchiede vom ſinnlichen den „intelligibeln Beſitz". Er iſt intelligibel, weil er unabhängig iſt von den ſinnlichen Bedingungen des Habens. Etwas iſt im rechtlichen Sinne mein, wenn ich es habe, obwohl ich es nicht halte; wenn das mir zugehörige Object, wo es auch iſt, jeden fremden Gebrauch ausſchließt; wenn jeder Andere die Verbindlichkeit hat und anerkennt, meinen Beſitz nicht zu ſtören. Dieſe Verbindlichkeit auf Seiten der anderen Perſonen macht meinen Beſitz rechtlich. Was alſo den Beſitz im rechtlichen Sinne ermöglicht, was den bloßen Beſitz in Eigenthum verwandelt, das iſt die Einſtimmung und Anerkennung aller in Rückſicht des Mein und Dein: es iſt nicht die einſeitige, ſondern die vereinigte Willkür, die den Beſitz zum Eigenthume macht. Ohne dieſe Vereinigung findet entweder gar kein Beſitz ſtatt oder nur eine phyſiſche Inhabung, die kein Recht iſt. Als rechtlicher Beſitzer habe ich die Sache, auch wenn ich ſie nicht inhabe; als unrechtmäßiger Beſitzer habe ich die Sache nicht, auch wenn ich ſie inhabe. Wenn man den zufälligen Inhaber, der die Sache nimmt, ohne ſie zu beſitzen, den Beſitzer im Unterſchiede vom Eigenthümer nennt, ſo erklärt man das Recht in einer Sache („jus in re, jus reale") ganz richtig durch die gewöhnliche Formel: „es ſei das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben." In der Anerkennung des fremden Beſitzes legt ſich jeder die Verbindlichkeit auf, die Sache nicht einſeitig zu ergreifen oder zu gebrauchen; jeder begiebt ſich des Rechts auf dieſe Sache, deren ausſchließenden Beſitz er dem Anderen zugeſteht. Dieſer Act aber, wodurch die Nichteigenthümer ihre Willkür von der Sache ausſchließen, ſetzt offenbar einen Zuſtand voraus, worin kein einziger Wille von

Digitized by Google

irgend einer Sache ausgeschlossen ist, also einen ursprünglichen Gesammtbesitz, eine „communio possessionis originaria“. Wenn nämlich erst durch die rechtliche Anerkennung des fremden Besitzes jeder sich zum Nichteigenthümer der bestimmten Sache macht und gleichsam dazu verpflichtet, sie nicht zu besitzen, so muß jeder vorher einen Mitbesitz der rechtlichen Möglichkeit nach gehabt haben. Ohne einen solchen ursprünglichen Gesammtbesitz ist das Privateigenthum unmöglich. Natürlich wird dieser ursprüngliche Gesammtbesitz zufolge des Rechtsbegriffes nur der Idee nach vorausgesetzt oder gefordert, keineswegs etwa angenommen als ein thatsächlicher Urzustand, in dem alle dasselbe Object gleichmäßig besessen haben. Die Vorstellung eines solchen uranfänglichen Gesammtbesitzes ist die communistische, die mit der rechtsverständigen nichts gemein hat. Es folgt aus dem Rechtsbegriffe nur, daß jeder ursprünglich das Recht auf alles Besitzbare hat, daß er ohne dieses Recht weder Privateigenthümer werden noch andere durch seine Einstimmung und Anerkennung zu Privateigenthümern machen könnte. Es folgt in Rücksicht der Sache aus jener Idee des ursprünglichen Gesammtbesitzes, daß es nichts Besitzbares giebt, das gar kein Eigenthum ist oder gar keinen Herrn hat. Unter dem Rechtsbegriffe, der überhaupt den Besitz erklärt und ermöglicht, giebt es keine „res nullius (res vacua)“ *).

2. Die Erwerbungsart des Rechts. Dingliches und persönliches Recht.

Es giebt nach den festgestellten Begriffen kein ursprüngliches Privatrecht. Jedes Privatrecht ist abgeleitet und auf einen be-

*) Ebendas. I Th. Das Privatrecht. I Hptst. §. 1. u. §. 2. §. 5 u. §. 6. Vgl. II Hptst. I Abschn. §. 13.

Digitized by Google

sonderen Rechtsact gegründet: es ist ein erworbenes Recht. Wenn wir uns diese Erwerbung in ihrer einfachsten und ursprünglichsten Form vorstellen, so kann sich dieselbe nicht auf eine Person beziehen, sondern nur auf eine Sache. Nur Besitzbares kann erworben werden. Die persönliche Freiheit ist nicht besitzbar, keiner kann die Freiheit des Anderen dergestalt erwerben, das er ihn rechtslos macht. Eine solche Erwerbung wäre die Aufhebung aller Rechtsbedingungen und darum von vornherein vollkommen rechtswidrig. Das Recht auf eine Person, soweit es möglich ist, beruht auf vorhandenen Rechtsverhältnissen, unter deren Bedingung es allein stattfindet; ein solches Recht ist mithin nicht ursprünglich zu erwerben. Nur Sachen können ursprünglich erworben werden, aber nicht fremde, sondern nur herrenlose Sachen. Um fremden Besitz rechtlich zu erwerben, dazu gehört als nothwendige Bedingung die Einwilligung des Anderen. Herrenlose Sachen dürfen erworben werden, weil der rechtliche Gesichtspunkt herrenlose Sachen nicht anerkennt. Die ursprüngliche Erwerbung geschieht, indem die herrenlose Sache ergriffen, als in Besitz genommen bezeichnet, und dieser so ergriffene und bezeichnete Besitz durch die Zustimmung der Anderen rechtlich gemacht wird. Das erste Moment der Erwerbung ist die „Ergreifung (apprehensio)", das zweite die „Bezeichnung der Sache als der meinigen (declaratio)", das dritte die „Zueignung (appropriatio)"*).

Was überhaupt als Rechtsobject erworben werden kann, ist entweder Sache oder Person. Nie kann durch eine Erwerbung die persönliche Freiheit aufgehoben werden. Also ist das Recht auf eine Person eingeschränkt auf eine Leistung oder ein Verhältniß, das sich mit der persönlichen Freiheit verträgt. Das Recht

*) Ebendaselbst. I Th. II Hptst. §. 10 — Bd. V. S. 62 flgd.

Digitized by Google

auf Sachen iſt „Sachenrecht", das Recht auf perſönliche Leiſtungen iſt „perſönliches Recht"; das Recht auf ein perſönliches Verhältniß, wodurch Perſonen als einander zugehörige rechtlich und darum ausſchließlich verbunden werden, iſt „dinglich-perſönliches Recht". Der ganze Umfang des Privatrechts unterſcheidet ſich in dieſe drei Arten*).

Es iſt ſchon gezeigt, wie das Recht auf eine Sache, die keinem angehört, auf urſprüngliche Weiſe durch „Bemächtigung (occupatio)" erworben wird**).

3. Das perſönliche Recht. Der Vertrag.

Die urſprüngliche Erwerbung iſt einſeitig, weil zu derſelben nichts gehört als die Bemächtigung auf der einen und das herrenloſe Gut auf der anderen Seite. Perſönliche Rechte dagegen können nie einſeitig, darum nie urſprünglich erworben werden. Einſeitige Erwerbung in dieſem Falle wäre gewaltſamer Eingriff in die Willkür des Anderen, alſo offenbare Freiheits- und Rechtsverletzung. Die Erwerbung perſönlicher Rechte ſchließt die Form der Bemächtigung aus. Fremdes Eigenthum iſt das Recht einer anderen Perſon und ſteht mir daher nicht als (herrenloſe) Sache, ſondern als perſönliches Recht gegenüber. Um eine ſolche Sache in meinen rechtlichen Beſitz zu bekommen, muß ich zuvörderſt das perſönliche Recht des Anderen erwerben; meine Erwerbung iſt bedingt durch die Einſtimmung des Anderen, alſo nicht urſprünglich, ſondern abgeleitet.

Ich erwerbe fremdes Eigenthum rechtmäßig nur dadurch, daß der Andere ſeine Sache an mich veräußert, daß er ſie aus

*) Ebendaſ. I Th. I Hptſt. §. 4. Hptſt. II. §. 10. Einth. der Erwerbg. 1—2.

**) Ebendaſ. I Th. II Hptſt. I Abſchn. §. 14.

Digitized by Google

seiner Willenssphäre entläßt und an mich überträgt. Der Vertrag ist die einzige Erwerbungsart persönlicher Rechte; er wird geschlossen durch eine wechselseitige Uebereinkunft, in der von der einen Seite etwas zu leisten versprochen und von der anderen dieses Versprechen angenommen wird. Die Erfüllung des vertragsmäßigen Versprechens geschieht durch die Leistung. Was ich durch den Vertrag erwerbe, ist zunächst das Recht auf die Leistung des Anderen, eine Obligation, ein rein persönliches Recht. Die Leistung geschieht durch die Uebergabe der erworbenen Sache; erst durch diese Uebergabe wird mein Recht sachlich, vorher war es lediglich persönlich.

Kant hat versucht, den Vertrag nach seinem Begriff einzutheilen und gleichsam eine logische Tafel der Vertragsformen zu geben.

Durch den Vertrag wird zunächst ein persönliches Recht erworben, eine Leistung versprochen. Entweder hat der Vertrag den Erwerb oder die Sicherheit zum Zweck: er ist entweder Erwerbs- oder Zusicherungsvertrag.

Der Erwerbsvertrag bezweckt entweder einseitigen oder wechselseitigen Erwerb; er ist im ersten Falle wohlthätig, im zweiten beläſtigt. Dort geschieht die Leistung ohne Gegenleistung, hier ist sie durch die letztere bedingt.

Der wohlthätige Vertrag (pactum gratuitum) ist Aufbewahrung anvertrauten Gutes, Verleihen einer Sache, Verschenkung (depositum, commodatum, donatio).

Der beläſtigte Vertrag ist entweder Veräußerung oder Verdingung. Die Veräußerung (permutatio late sic dicta) geschieht auf dreifache Art: Waare gegen Waare, Waare gegen Geld, Sache gegen Wiedererstattung der Sache in derselben Art, z. B. Getreide gegen Getreide, Geld gegen Geld. Die erste Form der Veräußerung ist Tausch, die zweite Kauf und Verkauf, die

Digitized by Google

dritte iſt Anleihe (permutatio stricte sic dicta, emtio venditio, mutuum).

Die Verdingung (locatio conductio) iſt ein Vertrag, worin etwas zum Gebrauch an einen Anderen für einen beſtimmten Preis überlaſſen wird. Das verdingte Object iſt entweder eine Sache oder Arbeitskraft. Die erſte Form giebt die locatio rei, die zweite den Lohnvertrag (locatio operae). Iſt die Verdingung zugleich eine Anleihe, ſo iſt der Preis für den Gebrauch der Sache Verzinſung (pactum usurarium). Handelt es ſich bei der Verdingung um ein Geſchäft, welches für einen Anderen geführt werden ſoll, ſo iſt dieſe Form der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum).

Der Zuſicherungsvertrag (cautio) geſchieht entweder durch Pfand oder Gutſagung oder perſönliche Verbürgung (pignus, fidejussio, praestatio obsidis)*).

Es iſt ſowohl für die Klarheit und Sicherheit der Rechtsbegriffe als auch für die Praxis im bürgerlichen Rechtsleben von der größten Wichtigkeit, daß zwiſchen realem und perſönlichem Recht auf das genaueſte unterſchieden werde. Das reale Recht giebt dem Beſitzer den ausſchließenden und willkürlichen Gebrauch der Sache: es iſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben („jus in re"). Dagegen das perſönliche Recht hat ſeine vertragsmäßige Grenze, es iſt nicht „jus in re", ſondern „jus ad rem", ausgenommen den Fall, wo aus dem erworbenen perſönlichen Rechte das vollkommen dingliche Recht folgt. So iſt z. B. das perſönliche Recht, das ich durch einen Miethscontract auf meine Wohnung (genauer auf deren Eigenthümer) erwerbe, kein dingliches Recht. Wäre es das letzte, ſo wäre der Rechtsſatz unmöglich:

*) Ebendaſ. I Th. II Hptſt. III Abſchn. Dogm. Einth. aller erwerbl. Rechte aus Vertr. §. 31.

Digitized by Google

„Kauf bricht Miethe“*). — Wenn ich durch den Kauf eines Buchs ein vollkommen dingliches Recht in der Sache erwerbe, so kann ich rechtmäßig jeden beliebigen Gebrauch von dieser Sache machen, so giebt es kein Recht gegen Plagiat und Nachdruck. Wenn man die Rechtmäßigkeit des Nachdrucks vertheidigt, so verwechselt man das Sachenrecht mit dem persönlichen; die Veröffentlichung einer Schrift ist ein persönliches Recht, welches der Verleger durch einen Vertrag vom Schriftsteller erwirbt. Auf diesem Vertrage allein beruht die Rechtmäßigkeit der Veröffentlichung; ohne Vertrag ist sie vollkommen rechtswidrig. Aus diesem rein rechtlichen Gesichtspunkt behauptet Kant die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks**).

4. Das dinglich-persönliche Recht. Ehe und Familie.

Das dingliche Recht besteht im ausschließenden Besitz einer Sache, woraus von selbst der willkürliche Gebrauch folgt. Eine Person darf nie als Sache angesehen und gebraucht werden; es giebt kein dingliches Recht auf eine Person. Doch kann man von einer Person sagen: sie ist mein. Man kann in einem gewissen Sinn eine Person ausschließend besitzen, niemals gegen

*) Ebendas. I Th. II Hptst. III Abschn. §. 31. — Bd. V. S. 98. Vgl. Anhang erläuternder Bemerkg. zu den metaph. Anfgsgr. d. Rechtsl. 4. — Bd. V. S. 126 flgd. Der Satz: „Kauf bricht Miethe“ ist insofern ungenau, als der Miethscontract durch den Kaufcontract nicht aufgehoben wird. Der Eigenthümer kann sein Haus verkaufen; der neue Eigenthümer hat gegen den Miether keine Obligation und dieser keinen Rechtsanspruch, in dem Hause wohnen zu bleiben, aber er hat den Rechtsanspruch, von dem früheren Eigenthümer entschädigt zu werden.

**) Ebendas. I Th. II Hptst. §. 31. II. Was ist ein Buch? Vgl. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. — Bd. V. S. 97 flgd. S. 345 flgd.

Digitized by Google

ihren Willen, niemals so, daß der Besitz die persönliche Freiheit aufhebt. In diesen Grenzen, die jedes Verhältniß der Leibeigenschaft und Sclaverei als vollkommen rechtswidrig von sich ausschließen, ist der Besitz einer Person rechtlich möglich, ja nothwendig und durch die menschliche Natur selbst gefordert. Denken wir uns eine Verbindung von Personen, die einander in ausschließender Weise zugehören und deren Zusammengehörigkeit zugleich eine Rechtskraft hat, die jeder willkürlichen Trennung Widerstand leistet, so besteht in einem solchen Verhältniß „ein persönliches Recht auf dingliche Art". Das Recht ist persönlich, weil es sich auf Personen bezieht; es ist zugleich dinglich, weil hier nicht bloß eine Leistung der Person, sondern die Person selbst den Gegenstand des Besitzes ausmacht. Ein solches Rechtsverhältniß besteht in der häuslichen Gemeinschaft, in der Familie und Ehe.

Die bloß natürliche Geschlechtsgemeinschaft macht nicht die Ehe. Wenn die Geschlechter sich nur vereinigen, um ihrem natürlichen Bedürfnisse genug zu thun, um die Geschlechtsbefriedigung zu genießen, so wird die eine Person von der anderen gebraucht, mithin als Sache behandelt und dadurch erniedrigt. Eine Person, die der anderen zum willenlosen Werkzeuge des Genusses dient, befindet sich im niedrigsten Stande eines rechts- und ehrlosen Daseins. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist rechtswidrig, wenn sie in der Form des einseitigen Besitzes besteht; in dieser Form kommt sie der Leibeigenschaft gleich. Die erste Bedingung ist, daß sich die Personen, die eine solche Gemeinschaft eingehen, gegenseitig besitzen. Aber wenn sie sich gegenseitig besitzen, nur um sich gegenseitig zu brauchen und zu genießen, so ist jede der beiden Personen nichts als das Werkzeug der anderen, so wird in dieser Gemeinschaft auf beiden Seiten

Digitized by Google

etwas veräußert und als Sache behandelt, das als Organ zur Integrität der Person gehört, so wird auf beiden Seiten die persönliche Freiheit und Würde aufgehoben. Daher die Frage der rationalen Rechtslehre: unter welchen Bedingungen wird die natürliche Geschlechtsgemeinschaft, deren Nothwendigkeit einleuchtet, ein der menschlichen Vernunft und Freiheit angemessenes Verhältniß? Mit anderen Worten: in welcher Form entspricht die Geschlechtsgemeinschaft den obersten Rechtsbedingungen? In welcher Form wird dieses natürliche Verhältniß ein rechtmäßiges? Der wechselseitige Besitz nimmt dem Verhältnisse die sclavische Form, aber giebt ihm noch nicht die rechtmäßige. Wenn die Personen bloß nach ihrer Geschlechtseigenschaft das gegenseitige Verhältniß eingehen, wenn beide nur nach der Geschlechtsseite sich gegenseitig besitzen, wenn nur das physische Bedürfniß ihre Zusammengehörigkeit macht, so hat dieses Verhältniß keine der persönlichen Freiheit angemessene Form. Ein solches Verhältniß berührt nur einen Theil der Person; mit diesem Theile dient jede der beiden Geschlechtspersonen der anderen als Sache, die gebraucht wird. Die Person ist ein Ganzes, eine untheilbare Einheit. Darum können Personen einander ganz oder gar nicht besitzen. Der theilweise Besitz hebt die Untheilbarkeit des persönlichen Daseins auf und damit dessen Freiheit und Würde. Wenn aber die Personen vollkommen und ganz in die Geschlechtsgemeinschaft eingehen, sich einander völlig und ungetheilt hingeben, so ist ihr gegenseitiges Verhältniß nicht bloß geschlechtlich, sondern persönlich. Dieses persönliche Verhältniß ist die Form, in welcher die Geschlechtsgemeinschaft der menschlichen Freiheit und Würde entspricht; diese rechtmäßige Form ist die Ehe, und zwar ist sie die einzige Form, in der das Geschlechtsverhältniß den Rechtsbedingungen und damit dem Vernunftgesetze gemäß ist.

Digitized by Google

Es folgt von selbst, daß die Ehe, indem sie die persönliche Freiheit auf beiden Seiten gewährt, auch die Gleichheit auf beiden Seiten fordert, daß die Angehörigkeit keine Ungleichheit erlaubt und darum die Monogamie die allein rechtmäßige Form der Ehe ausmacht.

Die Ehe ist kein einseitiger Besitz; darum kann das Eherecht nicht einseitig erworben werden durch thatsächliche Ergreifung, indem der eine Theil sich des anderen bemächtigt. Die Ehe ist keine bloß wechselseitige Leistung; darum kann das Eherecht auch nicht durch Vertrag erworben werden. Die Ehe ist die rechtmäßige Form der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft, sie ist deren einzig rechtmäßige Form. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist im Naturgesetze begründet, die rechtmäßige Form im Vernunftgesetz: mithin ist es das Gesetz, wodurch allein die natürliche Geschlechtsgemeinschaft rechtmäßig gemacht oder das Eherecht begründet werden kann. So unterscheidet Kant nach dem Titel ihrer Erwerbung die drei Arten des Privatrechts: das Sachenrecht wird „facto", das persönliche Recht „pacto", das dinglich-persönliche Recht in der Ehe „lege" erworben.

Aus der ehelichen Gemeinschaft folgt die häusliche (Familie und Hauswesen): zuerst das Verhältniß der Eltern zu den Kindern, dann weiter das des Hausherrn zur Hausgenossenschaft. Die Kinder sind werdende Personen; die Eltern haben die Rechtspflicht, ihre Kinder zu wirklichen Personen zu erziehen, womit von selbst deren physische Erhaltung und geistige Pflege gefordert wird. Das Hausgesinde sind dienende Personen; der schuldige Dienst ist eine persönliche Leistung, eine vertragsmäßige; die Herrschaft hat auf ihre Dienstboten kein Sachenrecht und darf diese nicht nach Willkür gebrauchen und verbrauchen*).

Das ist in seinen Grundzügen der Inhalt des Privatrechts,

*) Rechtsl. I Th. II Hptst. III Abschn. §. 22—30.

Digitized by Google

er ist in der natürlichen Gesellschaft derselbe, als in der bürgerlichen. Der Unterschied liegt in der Geltung des Rechts. In der natürlichen Gesellschaft gelten alle Rechte provisorisch, in der bürgerlichen peremtorisch. Und streng genommen ist das Recht erst dann wirklich, wenn es peremtorisch gilt, wenn seine Geltung im Nothfall erzwungen werden kann, wenn eine öffentliche Gerechtigkeit existirt, welche die Rechtsstreitigkeiten nach dem Gesetz entscheidet, jedem das Seine zutheilt, jeden in seinem rechtmäßigen Besitze erhält und beschützt. Ein solche Gerechtigkeit ist nur in einem rechtlichen Gemeinwesen oder im Staate möglich. Darum ist das Dasein des Staates eine nothwendige Forderung des Rechts überhaupt. Denn entweder giebt es strenggenommen kein Recht, oder alle Rechte haben unverletzbare (peremtorische) Geltung. Darum ist ein wirkliches Privatrecht nur im Staat möglich*).

*) Ebendas. I Th. I Hptst. §. 9.

Elftes Capitel.

Staatsrechtslehre.

I.

Das öffentliche Recht.

In der natürlichen Gesellschaft sind die Privatrechtsverhältnisse möglich, aber es fehlt ihnen diejenige Geltung, die das Recht erst zum Recht macht. Das Recht muß erzwungen werden können; die Macht oder zwingende Gewalt muß eines sein mit dem Rechte: diese Vereinigung fehlt in der natürlichen Gesellschaft, die größere Macht kann sich mit dem Unrecht verbinden und dadurch alles Recht aufheben. Ein problematischer oder provisorischer Rechtszustand ist so gut als keiner. Die natürliche Gesellschaft befindet sich nicht im Rechtszustande. Der Rechtszustand findet erst statt, wenn durch eine unwiderstehliche Macht von absoluter Geltung jedes Recht festgestellt, geschützt, dem Unrechte gegenüber aufrechterhalten oder wiederhergestellt wird. Diese Macht ist die öffentliche Gerechtigkeit. Erst die öffentliche Gerechtigkeit macht den Rechtszustand, die natürliche Gesellschaft entbehrt diese Gerechtigkeit, sie ist ein „status justitia vacuus".

Es ist darum nothwendig und durch die Vernunft schlechterdings gefordert, daß die Personen in den Zustand öffentlicher Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit eintreten, worin die Rechte Geſetze werden, und kein anderes Recht gilt als das Geſetz. Das Geſetz iſt das öffentliche Recht, das allgemeingültige. Der öffentliche Rechtszuſtand als der vernunftgemäße ſoll das geſammte menſchliche Leben, ſo weit es reicht, umfaſſen und geſetzmäßig geſtalten; er bildet die politiſche oder bürgerliche Geſellſchaft, die zunächſt die einzelnen Perſonen im Volke vereinigt, dann die Völker mit einander verbindet, endlich in der weiteſten Form ſich über die ganze Menſchheit als Bewohner deſſelben Weltkörpers ausdehnt. In der engſten Form iſt die politiſche Geſellſchaft der Staat, in der weiteren der Völkerbund, in der weiteſten die Menſchheit: ſo unterſcheidet ſich das öffentliche Recht in Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht*).

1. Die Staatsgewalten.

Die öffentliche Gerechtigkeit im ſtrengſten Verſtande bildet den leitenden Geſichtspunkt, unter dem Kant die Rechtsformen der Geſellſchaft entwickelt. Die Staatsbegriffe unſerer Welt ſind andere als die antiken, die kantiſchen müſſen andere ſein als die platoniſchen. Aber darin ſtimmt Kant mit Plato überein, daß es allein die Gerechtigkeit iſt, die den Staat macht, daß der Staat keinem anderen Zwecke, keiner anderen Richtſchnur folgen und niemals auf Koſten der Gerechtigkeit das Wohl oder die Glückſeligkeit ſeiner Glieder befördern darf. Wo die Gerechtigkeit nicht gilt, verliert das Leben ſeinen Werth; es ſinkt herab unter den Stand eines rechtlich vernünftigen, allein menſchenwürdigen Daſeins.

Der gerechte Staat iſt derjenige, in dem allein das Geſetz

*) Rechtslehre. II. Theil. Das öffentliche Recht. I Abſchn. Das Staatsrecht §. 43.

Digitized by Google

herrſcht. Das Recht des Staates gegenüber den Einzelnen iſt die unbedingte Geltung ſeiner Geſetze. Das Geſetz wird gegeben; das gegebene wird ausgeführt, es gilt als Norm des öffentlichen Handelns; nach dem gegebenen Geſetze wird Recht geſprochen in jedem Falle, wo das Recht ſtreitig oder verletzt iſt. Das Recht des Staates iſt zugleich die Gewalt. Das Staatsrecht begreift darum dieſe drei Gewalten in ſich: die geſetzgebende, ausführende, rechtſprechende.

Nur das Geſetz herrſcht. Die herrſchende Staatsgewalt, die oberſte in jener politiſchen Trias, iſt darum die geſetzgebende, dieſe iſt der eigentliche Souverän, das Staatsoberhaupt. Was die geſetzgebende Gewalt beſtimmt, das iſt abſolut rechtsgültig und darf nicht verletzt, noch weniger umgeſtoßen werden: das iſt die eigentliche Staatsvernunft. Das Geſetz ſelbſt kann nicht Unrecht ſein. Das Unrecht geſchieht nur gegen das Geſetz. Das Geſetz ſelbſt kann nicht Unrecht thun, alles Unrecht kehrt ſich gegen das Geſetz. Darum verlangt die öffentliche Gerechtigkeit, daß von der Natur der geſetzgebenden Gewalt alle Bedingungen des Unrechtthuns ausgeſchloſſen ſein müſſen. Hier gilt der Satz: „du haſt es ſelbſt gewollt; alſo geſchieht dir kein Unrecht (volenti non fit injuria)!“ Mithin iſt die einzige Bedingung, unter der die Geſetze niemals Unrecht thun können: daß ſie von *allen* gewollt ſind, daß die geſetzgebende Gewalt den Willen des ganzen Volks in ſich vereinigt. Solche Geſetze, die auf dem Willen aller beruhen, können im menſchlichen Sinn irren, niemals im politiſchen. Sie können vielleicht unrichtig ſein, aber nicht Unrecht thun, weil niemand da iſt, dem das Unrecht geſchehen könnte. Es erſcheint darum im Sinne der öffentlichen Gerechtigkeit nöthig, daß in der geſetzgebenden Gewalt alle Staatsbürger repräſentirt ſind, daß vor dem Geſetz alle ohne Ausnahme gleich ſind.

Digitized by Google

Das wirksame oder active Staatsbürgerrecht macht die politische Freiheit, die ausnahmslose Geltung der Gesetze macht die politische Gleichheit. Wenn das active Staatsbürgerrecht das ausschließliche Privilegium einer gewissen Classe ist, so sind die Anderen bestimmt, abhängig zu sein und zu bleiben, sie haben in öffentlichen Angelegenheiten mitzuwirken kein Recht, ihre öffentlichen Angelegenheiten müssen durch andere besorgt werden. Diese Leute sind dann politisch unmündig und unselbstständig, sie sind nur passive, nicht active Staatsbürger. Es liegt in der Natur der menschlichen Verhältnisse, daß nicht alle Personen active Staatsbürger sein können; wenn Alter, Geschlecht, bürgerliche Stellung eine persönliche Abhängigkeit mit sich führen, so ist davon die politische Abhängigkeit oder das passive Bürgerrecht die natürliche Folge. Aber es ist zugleich eine Forderung der öffentlichen Gerechtigkeit, daß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sei, active Rechte im Staat oder bürgerliche Freiheit zu erwerben und politisch selbstständig zu werden*).

2. Die Staatsformen.

Der Staatsvertrag als Idee.

Aus der gegebenen Bestimmung folgen die Unterschiede der Staats- oder Verfassungsformen. Die gesetzgebende Gewalt, je nachdem sie constituirt ist, macht die besondere Staatsform. Sie kann in einer einzigen Hand liegen, sie kann ausschließlich bei einigen, sie kann bei allen sein: im ersten Fall ist die Staatsform autokratisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch.

Die einfachste dieser drei Formen ist die erste, die am meisten zusammengesetzte die letzte; die einfachste Form ist für die

*) Ebendas. II Th. I Abschn. §. 45 u. 46.

Handhabung des Rechts die leichteſte, aber nicht in Rückſicht der Gerechtigkeit die beſte. Sie iſt am meiſten geſchickt, Unrecht zu thun, ſie hat es am leichteſten, den Privatwillen des Autokraten an die Stelle des Geſammtwillens zu ſetzen, und damit liegt ihr die Möglichkeit zur despotiſchen Ausartung am nächſten: in dieſer Rückſicht iſt die Autokratie unter allen die gefährlichſte Verfaſſung. Die gerechteſte und darum beſte nach kantiſchen Begriffen iſt ein repräſentatives Syſtem des Volks, die republikaniſche Form der geſetzgebenden Gewalt, womit ſich die monarchiſche Form der regierenden ſehr wohl vereinigt.

Indeſſen legte Kant, wie es die politiſche Denkweiſe des achtzehnten Jahrhunderts mit ſich brachte, auf den Geiſt der öffentlichen Gerechtigkeit ein größeres Gewicht als auf den Buchſtaben der Staatsform. Die öffentliche Gerechtigkeit kann in jeder Staatsform wohnen. Es kann nach republikaniſchen Grundſätzen regiert werden, auch wenn die Form der geſetzgebenden Gewalt autokratiſch iſt. Hier hat der Philoſoph ſein eigenes Vaterland, den Staat Friedrichs des Großen vor Augen. Es giebt eine Norm, wonach man die Gerechtigkeit einer Regierungsart beurtheilen kann: „was ein Volk nicht über ſich ſelbſt beſchließen kann, das darf auch der Souverän nicht über ein Volk beſchließen.“ Was ein Volk über ſich ſelbſt beſchließt, das muß feſtgeſetzt werden durch eine Uebereinkunft aller mit allen. Es wird angenommen, daß ſich die geſammte bürgerliche Geſellſchaft auf einen ſolchen „urſprünglichen Contract“ gründet. Was nun in einer ſolchen urſprünglichen Uebereinkunft niemals hätte beſchloſſen werden können, das ſoll auch die geſetzgebende Staatsgewalt niemals beſchließen dürfen. Die Vorſtellung eines ſolchen Vertrages als Grundlage des öffentlichen Rechts hat bei Kant einen anderen Sinn als bei Hobbes und Rouſſeau. Es fällt

Digitized by Google

unſerem Philoſophen nicht ein, den bürgerlichen Geſellſchaftsvertrag als eine Thatſache zu behaupten, die in einem gewiſſen Zeitpunkte ſtattgefunden und hiſtoriſch den Staat gemacht habe. Jener urſprüngliche Contract gilt nicht als Factum, ſondern als Idee, als ein Regulativ zur Beurtheilung und Beſtimmung des öffentlichen Rechts, gleichſam als die Probe, die das beſtehende Recht muß aushalten können, um als vernunftgemäßes Recht zu gelten*).

3. Trennung der Staatsgewalten.

Nur derjenige öffentliche Zuſtand iſt im wahren Sinne rechtmäßig, in dem allein das Geſetz herrſcht, das den Geſammtwillen darſtellt. Die regierende und rechtſprechende (richterliche) Gewalt werden im Namen des Geſetzes geübt, beide ſetzen demnach die geſetzgebende Gewalt als die höchſte voraus. Wenn der Regent oder der Richter zugleich der Geſetzgeber iſt, ſo hindert nichts, daß beide die Geſetze zu ihrem eigenen Beſten machen oder verändern, daß ſtatt des Geſetzes der perſönliche Vortheil die Dinge lenkt: damit iſt die öffentliche Freiheit und Gerechtigkeit vollkommen aufgehoben und der Rechtsſtaat unmöglich gemacht. Die einzige politiſche Bürgſchaft für die unbedingte Herrſchaft der Geſetze, für die Aufrechthaltung des Rechtsſtaates, die einzige Bürgſchaft gegen die Ausartung in den Despotismus liegt in der Trennung der Gewalten. Wenn der Regent zugleich der Geſetzgeber iſt, ſo kann er thun was er will, ſo regiert die Willkür, das „tel est mon plaisir“, ſo iſt die Regierung der Form nach despotiſch, und es iſt ein glücklicher Zufall, wenn ſie es nicht

*) Ebendaſ. II Th. I Abſchn. §. 51 u. 52. Vgl. §. 47. Allg. Anmerkg. von der rechtl. Wirkg. aus der Natur des bürgerl. Vereins. C. — Bd. V. S. 162.

Digitized by Google

auch in der Sache ist. Wenn die Regierung unter dem Gesetze steht, durch dieses bedingt in allen ihren Handlungen, so ist sie „patriotisch", was natürlich etwas anderes ist als patriarchalisch.

Der Gesetzgeber darf nicht der Regent sein, der Regent nicht der Gesetzgeber, keiner von beiden der Richter. Man muß in der rechtsprechenden Function zwei Urtheile genau auseinander halten: das Urtheil, welches in dem bestimmten Falle Recht und Unrecht entscheidet, und das Urtheil, welches das Gesetz auf den entschiedenen Fall anwendet oder die Sentenz fällt; das letzte Urtheil ist nur die richtige Anwendung des Gesetzes, es gehört zur Gesetzesausführung, es bildet eine Function der regierenden Gewalt, die zu diesem Zwecke rechtskundige Männer als Richter oder Gerichtshöfe einsetzt. Anders verhält es sich mit dem Urtheilsspruche der ersten Art, der über Recht oder Unrecht, Schuld oder Unschuld im einzelnen Fall entscheidet. Hier müssen alle durch den öffentlichen Rechtszustand mögliche Bürgschaften gegeben sein, daß auch nicht die kleinste Parteilichkeit auf Seiten der rechtsprechenden Gewalt stattfinde. Wenn Richter und Partei eine Person ausmachen, so ist es um die öffentliche Gerechtigkeit geschehen. Wenn der Gesetzgeber oder der Regent zugleich die richterliche Gewalt ausübt, so ist keine Bürgschaft gegeben, daß Richter und Partei immer getrennt sind. Auch dürfen die Personen, denen die Entscheidung über Recht und Unrecht zukommt, nicht ständig dieselben sein, weil dann der Fall eintreten kann, daß sie in eigener Sache richten. Die einzige politische Bürgschaft für die Unparteilichkeit der Richter, ist die Trennung der rechtsprechenden Gewalt von den beiden anderen, die Bestimmung der Richter durch Volkswahl, die Form der Jury, die das Schuldig oder Nichtschuldig im einzelnen Fall ausspricht.

Es ist also überhaupt die Trennung der Staatsgewalten,

Digitized by Google

in der Kant die Bürgschaft für die öffentliche Gerechtigkeit und Freiheit findet. In jeder Staatsform, auch in der autokratischen, kann nach wahren Rechtsgrundsätzen regiert werden, aber nicht in jeder Staatsform ist eine solche Regierungsart verbürgt. Verbürgt ist sie nur in der repräsentativen Verfassung, worin die Gewalten im richtigen Verhältniße zu einander stehen. „Es sind drei verschiedene Gewalten," sagt Kant, „wodurch der Staat seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht*)."

4. Preußen, Amerika, England.

Aus diesem Gesichtspunkte begreifen sich Kant's politische Neigungen und Abneigungen gegenüber den geschichtlichen Staaten und Staatsveränderungen seines Zeitalters. Die absolute Monarchie erschien ihm in einer gewissen Rücksicht als die einfachste Staatsform, freilich auch der Ausartung in den Despotismus am nächsten ausgesetzt. Doch konnte ein großdenkender König sich selbst den Zügel der Gerechtigkeit anlegen und trotz der autokratischen Machtvollkommenheit nach Rechtsgrundsätzen mit aller Strenge regieren. Dann war in einem solchen Staate die öffentliche Gerechtigkeit dem Geiste nach einheimisch. In

*) Ebendas. II Th. I Abschn. §. 49. — Bd. V. S. 149—151.

Digitized by Google

dieſem günſtigen und impoſanten Falle durfte die abſolute Monarchie als das Beiſpiel eines gerechten Staates erſcheinen. Als ein ſolches ſeltenes und erhebendes Beiſpiel erſchien unſerem Philoſophen ſein eigenes Vaterland: Preußen unter dem großen Könige, der es müde war, über Sclaven zu herrſchen, der im Namen des Geſetzes regieren, ſelbſt nur „der erſte Beamte des Staats" ſein wollte und nichts eifriger und ſorgfältiger bewachte, als die Unparteilichkeit der Juſtiz. Indeſſen verlangte die kantiſche Staatslehre auch in der äußeren Staatsform, auch in dem Buchſtaben der Verfaſſung die Bürgſchaften der öffentlichen Gerechtigkeit: das repräſentative Syſtem des Volks in der geſetzgebenden Gewalt, die rechtmäßige Unterordnung der regierrnden, die Unabhängigkeit der rechtſprechenden. Die Verwirklichung einer ſolchen ihrer Natur nach republikaniſchen Verfaſſung zeigte ſich jenſeits des Oceans in der amerikaniſchen Staatsform. So theilten ſich Kant's politiſche Neigungen zwiſchen Preußen und Amerika, dieſe in aller Rückſicht ſo heterogene Staaten; ſo durfte ſich in ihm ſelbſt das vaterländiſche Gefühl mit dem weltbürgerlichen vertragen. Wenn er vom Geiſte der Gerechtigkeit redete, dachte er an ſeinen König; wenn er zugleich die äußere, der Gerechtigkeit angemeſſene Staatsform in's Auge faßte, begegnete ihm in der Jugendfriſche eines neu begründeten, eben erkämpften Daſeins und zugleich in der großartigſten Form ſein politiſches Ideal in dem Bunde der nordamerikaniſchen Freiſtaaten *).

Die Theilnahme für Amerika hatte in Kant frühzeitig die

*) Wir werden in der „Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung?" noch ein denkwürdiges Zeugniß kennen lernen, wie Kant das Zeitalter Friedrich's in ſeiner weltgeſchichtlichen Bedeutung zu würdigen wußte.

Digitized by Google

Abneigung gegen England geweckt. Er hat dieſe Stimmung feſtgehalten, und die Spuren davon ſind noch in ſeiner Rechtslehre deutlich zu merken. Was er politiſch an England tadelt, iſt das unrichtige Verhältniß, wie es ihm ſcheint, zwiſchen der geſetzgebenden und regierenden Gewalt. Die regierende Gewalt fällt unwillkürlich in die Hände der geſetzgebenden; das Parlament ſelbſt regiert, während es nur geſetzgebend ſein ſollte; es übt auf die Regierung einen unmittelbaren Einfluß, und die Miniſter, die unter ſolchem Einfluſſe ſtehen, die nach dem Willen des Parlaments gemacht werden, ſind nicht mehr dem Geſetz allein untergeordnet, ſondern abhängig von dem Intereſſe der Parteien. Das Parlament ſpielt ſich die Regierung in die Hände, und die Gerechtigkeit in der geſetzgebenden Gewalt wird verdrängt und verdorben durch die ſelbſtſüchtigen Leidenſchaften des Ehrgeizes und der Beſtechlichkeit. Wenn die Regierung zugleich geſetzgebend iſt, ſo wird ſie despotiſch; wenn ſtatt der öffentlichen Gerechtigkeit der Vortheil einiger maßgebend wird in der geſetzgebenden Gewalt, ſo wird der Staat oligarchiſch; wenn dieſer maßgebende Vortheil auf Seite der Reichen iſt, ſo iſt eine ſolche Oligarchie plutokratiſch. Das ſind nach Kant's Dafürhalten die Gefahren und Nachtheile der engliſchen Verfaſſung. Wie hier das Verhältniß zwiſchen der geſetzgebenden und regierenden Gewalt beſtimmt iſt, ſo ſind zwiſchen beiden eine Menge von Transactionen möglich, die auf den Privatvortheil hinauslaufen und darum der öffentlichen Gerechtigkeit und Freiheit im äußerſten Grade widerſprechen*).

5. Beurtheilung der franzöſiſchen Revolution.

Es begreift ſich jetzt leicht, daß Kant mit ſeinen Staats-

*) Vgl. Rechtsl. II Th. I Abſchn. Allg. Anmerkg. von der rechtl. Wirkg. u. ſ. f. A. — Bd. V. S. 153.

rechtsbegriffen gegenüber der franzöſiſchen Revolution in eine zwieſpältige Stimmung gerathen mußte. Der praktiſche Verſuch, einen Staat auf Rechtsgeſetze zu gründen, den hiſtoriſchen Staat in den Rechtsſtaat zu verwandeln und den letztern dadurch ſelbſt geſchichtlich zu machen, mußte Kant auf das lebhafteſte intereſſiren. Er ergriff mit leidenſchaftlicher Theilnahme dieſe große politiſche Neuerung. Es entſprach völlig ſeinen Rechtsgrundſätzen, daß eine geſetzgebende Gewalt durch Volksrepräſentation gebildet wurde; aber als ſehr bald dieſe geſetzgebende Gewalt ſich zur regierenden machte, als die Republik in der Form des Convents hervortrat, da fand er auch hier die Entartung in Despotismus, und zwar als eine Folge der Revolution.

Ueberhaupt geräth Kant in der Beurtheilung der franzöſiſchen Revolution mit ſich ſelbſt in einen gewiſſen Widerſpruch, deſſen wir ſchon früher bei Gelegenheit ſeines Lebens gedacht haben, der uns jetzt aus Kant's politiſchen Begriffen ſelbſt einleuchtet. Der Verſuch, den Rechtsſtaat nach den kühnſten Forderungen der Vernunft in die Wirklichkeit einzuführen, mußte natürlich den enthuſiaſtiſchen Beifall des Philoſophen gewinnen, der das ganze menſchliche Leben unter den kategoriſchen Imperativ geſtellt hatte. Auch konnte ſich Kant darüber nicht täuſchen, daß ein ſolcher Uebergang aus dem geſchichtlich gegebenen Staat in den vernunftgemäßen praktiſch kaum anders möglich ſei, als in der Form eines revolutionären Umſturzes der Dinge. Und wie ſollte eine ſolche Revolution anders geſchehen als im Widerſpruche mit dem beſtehenden Geſetz, mit der geltenden Staatsordnung, alſo in Weiſe der Anarchie? Wenn nun Kant die Revolution verwirft, ſo läßt er das Mittel nicht gelten, wodurch allein jener reine Rechtsſtaat verwirklicht werden kann, dem er ſelbſt die unbedingte Geltung eines Vernunftzweckes zuſchreibt; wenn er

Digitized by Google

aber die Revolution billigt, ſo läßt er innerhalb des Staates einer geſetzloſen Macht freien Spielraum und anerkennt neben den Staatsgewalten noch eine andere Gewalt, die als ſolche außer allem Geſetz ſteht. Wo aber das Geſetz aufhört, da endet mit der öffentlichen Gerechtigkeit zugleich alle ſtaatliche Ordnung. Als Mittel zum Rechtsſtaat erſcheint die Revolution nothwendig; als Recht im Staat erſcheint ſie unmöglich oder vollkommen verwerflich: das iſt der Widerſpruch, in den Kant an dieſer Stelle geräth. Zuletzt findet er ſich mit der Sache ſo ab, daß er die Revolution als vollzogene Thatſache nimmt, in ihrer folgereichen Bedeutung für die Menſchheit hervorhebt, in ihrer moraliſchen Idee würdigt, daneben aber die Rechtmäßigkeit jeder Revolution beſtreitet. In ſeiner Theorie des Staatsrechts iſt Kant nichts weniger als revolutionär. Es mag ſein, daß die Verhältniſſe, unter denen er ſchrieb, ihm eine gewiſſe Vorſicht auferlegt und überhaupt manche Unklarheiten in ſeiner Staatslehre verſchuldet haben; indeſſen wenn er auch noch ſo kühn und rückſichtslos hätte urtheilen wollen, ſo würde er doch nach ſeinen Grundſätzen das Recht zur Revolution niemals haben vertheidigen können.

6. Die Frage des Revolutionsrechts.

Denn es iſt klar, daß der Staat als Rechtszuſtand eine unbedingte Geltung haben muß, weil ohne ihn überhaupt kein Recht unbedingt gilt; es iſt klar, daß im Staat alle rechtmäßige Gewalt nur Staatsgewalt ſein kann. Entweder hat der Staat alle Gewalt oder gar keine. Mit dem Staat hört jeder Rechtszuſtand auf, darum darf der Staat nie aufhören; mit dem Staate werden alle Rechtszuſtände in Frage geſtellt, darum darf der Staat ſelbſt nie in Frage geſtellt werden. Seine Geſetze müſſen als untadelhaft, ſeine Regierung als unwiderſtehlich, ſeine

Digitized by Google

Rechtssprüche als unabänderlich gelten. Alle Gewalt besteht in dem Rechte zu zwingen; dieses Recht übt die Staatsgewalt aus, nur sie kann es ausüben, sie kann es nie selbst erleiden. Es giebt kein Recht, die Staatsgewalt zu zwingen; sonst gäbe es kein Staatsrecht. Es giebt darum kein Recht zum gewaltsamen Widerstande, kein Recht zur Revolution. Die Staatsgesetze und Verfassungen sind freilich als Menschenwerk der Verbesserung bedürftig und fähig; es würde dem obersten Rechtsprincipe widersprechen, wenn sie für alle Zeiten und Generationen unabänderlich wären, aber die Abänderung der Verfassung darf nur im Wege der Gesetze, die Abänderung der Gesetze nur durch die oberste Staatsgewalt selbst (den Souverän) geschehen: die einzig rechtmäßige Staatsveränderung ist die Reform, nicht die Revolution. Der äußerste Frevel der Revolution ist der gewaltsame Angriff gegen das Staatsoberhaupt, der Königsmord, der in der Form einer Hinrichtung des Monarchen, also unter dem Scheine des Gesetzes, das größte Verbrechen, gleichsam, wie sich Kant ausdrückt, die politische Todsünde bildet*).

Die kantische Staatslehre kommt offenbar auf beiden Seiten mit ihren eigenen Grundsätzen in's Gedränge, ob sie die Rechtmäßigkeit der Revolution unbedingt bejaht oder ob sie dieselbe unbedingt verneint. Es ist nämlich das Recht zur Revolution im Allgemeinen betrachtet nichts anderes, als das Recht auf Seite der Unterthanen, das Staatsoberhaupt zu zwingen. Wenn dieses Recht die Unterthanen in keinem Falle haben, so haben sie der Staatsgewalt gegenüber gar kein Zwangsrecht, also überhaupt kein Recht, da Recht ohne Befugniß zu zwingen gleich Null ist. Dann folgt, daß die Unterthanen dem Staate

*) Ebendas. I Th. II Abschn. Allgem. Anmerkg. A. — Bd. V. S. 154 flgd. (Anmerkg.)

Digitized by Google

gegenüber nur Pflichten, keine Rechte haben, mithin so gut als rechtslos sind. So dachte Hobbes. Wenn also Kant in jeder Form des Staates den Unterthanen alles Zwangsrecht abspricht, so kommt er in diesem Punkte, der kein nebensächlicher ist, mit Hobbes überein, dem absolutistischen Politiker. Unter diesem Gesichtspunkte schrieb Anselm Feuerbach im Jahre 1798 gegen Kant seinen „Antihobbes". Wenn man dem Staate einen Vertrag, sei es als Thatsache oder als Idee, zu Grunde lege, so fließe aus dieser Quelle ein zweiseitiges Recht, nicht bloß, wie Hobbes wollte, das einseitige und alleinige Recht des Staates, sondern auch ein Recht der Unterthanen dem Staate gegenüber, ein Recht, das als solches die Befugniß zu zwingen unter Umständen einschließe. Darauf gründete Feuerbach seine Beweisführung gegen Hobbes.

In dem Begriffe des kantischen Rechtsstaates löst sich von selbst jener scheinbare Widerspruch. Hier ist die oberste Gewalt selbst das gesetzgebende Volk. Diese Gewalt kann keinem Unrecht thun, weil sie den Willen aller in sich vereinigt; also kann auch der Fall nicht eintreten, daß sich die Unterthanen gegen diese Gewalt empören; sie würden sonst gegen sich selbst Revolution machen. Wenn eine Staatsgewalt die öffentlichen Rechte verletzen, also Unrecht thun kann, so ist es in diesem Staate nur die regierende. Sie steht unter dem Gesetze, sie führt die Staatsgeschäfte im Namen des Gesetzes; es ist möglich, daß sie gegen das Gesetz handelt. Dann aber haben die Unterthanen diesem Unrechte gegenüber ihre rechtmäßige Gewalt in der gesetzgebenden Macht. Es ist nicht möglich, den Regenten von Rechtswegen zu strafen, weil alle Strafgewalt von ihm ausgeht; aber es ist möglich, daß ihm seine Machtvollkommenheit durch die gesetzgebende Gewalt genommen wird, und zwar von Rechtswegen,

Digitized by Google

weil seine Gewalt von der gesetzgebenden ausgeht und sich der letzteren unterordnet. Dann sind es nicht die Unterthanen, sondern die oberste Staatsgewalt, die den Widerstand gegen die ungerecht regierende ausübt, und dieser Widerstand geschieht nicht im offenen, gewaltsamen Kampfe, denn dazu müßte die gesetzgebende Gewalt das Regiment an sich reißen, also unrechtmäßig handeln, sondern es ist der negative Widerstand, der darin besteht, daß der regierenden Gewalt die Bedingungen verweigert werden, unter denen allein die Staatsgewalt fortgeführt werden kann. Wenn ein solcher legaler Widerstand der öffentlichen Ungerechtigkeit nicht mehr entgegengesetzt wird, so ist dieß ein Zeichen, daß bei allen äußeren Rechtsformen der Gerechtigkeitssinn im Volke selbst erloschen ist. „Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen." „Der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine Zwangspflichten. Wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerde, aber keinen Widerstand entgegensetzen." Wenn die gesetzgebende Gewalt (das Volk im Parlament) einer ungerechten Regierung nichts verweigerte, so wäre dieß „ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten verkäuflich, und das Oberhaupt der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sei*)." Die Gesetzmäßigkeit in den Staatsgewalten und die Loyalität in den Unterthanen, das sind die politischen

*) Ebendas. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. A. — Bd. V. S. 156.

Digitized by Google

Factoren, deren Product die öffentliche Gerechtigkeit bildet. Und auf Seite der Unterthanen ist die Loyalität eine Pflicht, die niemals und in keiner Staatsform aufgehoben werden darf. In Kant's eigener Vorstellungsweise waren beide Empfindungen gleich mächtig, das eingewurzelte Pflichtgefühl des loyalen Bürgers und die Theilnahme für den Rechtsstaat und dessen Verwirklichung in der Menschheit. Aus dieser manchmal zwiespältigen Empfindungsweise mögen unwillkürlich gewisse Widersprüche in seiner Staatslehre herrühren.

7. Umfang und Grenze des Staatsrechts.

Da alle Privatrechte nur im Staate peremtorisch gelten, so giebt es auch nur hier wirkliches Eigenthum. Wenn aber der Staat überhaupt das Eigenthum erst rechtskräftig macht und darum im eigentlichen Sinne erst ermöglicht, so muß alles Eigenthum im Staate angesehen werden als in seinem Rechtsgrunde abhängig von der obersten Staatsgewalt. Ist aber alles Eigenthum in diesem Sinne Staatseigenthum, während es seiner Natur nach Privatbesitz ist, so folgt, daß die oberste Staatsgewalt oder der Souverain nicht selbst Privateigenthümer sein darf, weil er sonst alles Eigenthum in seinen Privatbesitz nehmen und dadurch das Eigenthum selbst aufheben könnte. Weder darf sich der Staat als Privateigenthümer anderen Privateigenthümern coordiniren, noch darf er der alleinige Privateigenthümer sein, weil dann alle grundbesitzenden Personen dem Staate gegenüber nicht bloß unterthänig, sondern grundunterthänig wären (glebae adscripti), dem Souverain nicht bloß durch ihre bürgerlichen Pflichten, sondern durch den Grund und Boden (also sachlich) untergeordnet.

Alles Eigenthum im Staate darf nur Privateigenthum

ſein, weil es nur als ſolches die Möglichkeit bietet, von jedem rechtlich erworben zu werden. Damit verträgt ſich nicht, daß Corporationen, wie Ritter- und geiſtliche Orden, Eigenthümer ſind. Wenn gewiſſes Eigenthum ausſchließlich privilegirt iſt, ſo wird damit die geſetzmäßige, bürgerliche Gleichheit aufgehoben. Es muß deßhalb dem Staate das Recht zuſtehen, die Kirchengüter und Komthureien aufzuheben, natürlich ſo, daß die Ueberlebenden auf rechtmäßige Weiſe entſchädigt werden.

Aus dem Rechte des Staates auf alles in ihm enthaltene Eigenthum folgt, daß die oberſte Staatsgewalt niemals Privateigenthum beſitzen darf, wohl aber das Recht haben muß, alles Privateigenthum zu beſchatzen und zu ſichern. Auf dem Beſchatzungsrechte durch Steuern, Landtaren, Zölle, Acciſe u. ſ. f. beruht die Staatswirthſchaft und das Finanzweſen; auf dem Sicherungsrechte die Polizei, die mit der öffentlichen Sicherheit zugleich die öffentliche Anſtändigkeit bis an die Schwelle des Hauſes beaufſichtigt und hütet.

Zur öffentlichen Sicherheit gehört, daß keine Verbindungen im Staate exiſtiren, die das öffentliche Wohl der Geſellſchaft gefährden oder auf das politiſche Gemeinweſen einen nachtheiligen Einfluß ausüben. Welcher Art dieſe Verbindungen auch ſeien, ſie haben kein Recht, ſich dem Staate zu verheimlichen; vielmehr hat dieſer das Recht und die Pflicht, ſie zu beaufſichtigen. Hier iſt der Punkt, wo auch die kirchlichen Gemeinſchaften den Staat berühren. Sie berühren ihn nur in polizeilicher Rückſicht, in keiner anderen. Der Glaube und die gottesdienſtlichen Formen gehören zu den inneren Angelegenheiten, welche die Kirche ſelbſt und allein zu beſorgen hat. Der Staat kümmert ſich nur um den politiſchen Charakter der in ihm befindlichen Religionsgeſellſchaften; wenn er über dieſen Punkt beruhigt iſt,

Digitized by Google

so läßt er den religiösen Charakter gewähren. Es liegt nicht im Rechte des Staates, den Glauben seiner Unterthanen durch Gesetze zu bestimmen; er darf Glaubensreformen weder verbieten noch erzwingen. Der Monarch darf nicht selbst den Priester machen. Der Rechtsstaat ist keine Kirche, er läßt der Religion ihren freien Spielraum, und wenn es die Staatsgewalt nicht sein darf, die der Religion die äußere Form aufprägt, so folgt von selbst, daß die religiösen Gemeinden keine andere Verfassung haben werden, als welche sie unabhängig vom Staate sich selbst geben.

Der Regent führt die Geschäfte des Staates, er führt sie im Namen des Gesetzes. Darum ist bei ihm das Recht, die Aemter zu besetzen und die Würden zu vertheilen. Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt, daß jede von der Staatsgewalt ertheilte Würde verdient sei, daß keiner unverdient ein Amt erhalte, keiner unverdient daraus entfernt werde. Unverdient darf niemand seine Freiheit verlieren: es giebt im Rechtsstaate keine andere als eine gleichmäßige, bürgerliche Unterthänigkeit, keine Leibeigenschaft. Unverdient darf niemand bevorzugt werden: es giebt im Rechtsstaate keine Privilegien, am wenigsten einen Rang *vor* dem Verdienste, einen erblichen Beamtenstand, einen Amtsadel, der gleichsam ein mittleres Glied bildet zwischen Regent und Bürgern. Es giebt so wenig geborne Beamte als etwa „Erbprofessoren". Das einzige Vorrecht, welches der Adel ohne Verletzung anderer persönlicher Rechte behaupten darf, ist der Name oder Titel, den er behalte, so lange die Anerkennung desselben in der Volksmeinung wurzelt *).

*) Ebendas. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. B. C. D. — Bd. V. S. 157 — 166. Ueber den Beamtenadel vergl. Kant an Nicolai „über die Buchmacherei" (I Br. betr. eine Schrift Möser's, worin

II.

Das Strafrecht*).

1. Verbrechen und Strafe.

Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt die unbedingte Geltung der Gesetze, sie müssen aufrecht erhalten und, wenn sie verletzt sind, wiederhergestellt werden. Wer in gesetzwidriger Absicht das Recht verletzt, der hat sich von der Bedingung ausgeschlossen, unter der allein Staatsbürger möglich sind, und daher das Recht verwirkt, Staatsbürger zu sein. Eine solche Gesetzesverletzung ist ein Verbrechen, entweder ein privates oder ein öffentliches, je nachdem die Rechte beschaffen sind, die verletzt worden. Die nothwendige Folge des Verbrechens ist ein Verlust, den der Verbrecher erleiden muß, und dessen Größe selbst sich nach der Größe des begangenen Unrechts richtet. Das Leiden, welches dem Verbrechen folgt, nennen wir Strafe. Das Gesetz verlangt, daß der Verbrecher gestraft werde. Verbrechen ohne Strafe bewiese die äußerste Ohnmacht des Gesetzes, das äußerste Gegentheil der Gerechtigkeit. Das Recht, die Strafe auszuüben und an dem Verbrecher zu vollziehen, nennen wir das Strafrecht. Das Strafrecht ist im Staatsrechte begründet, es bildet ein nothwendiges Attribut der Staatsgewalt und gehört zur Ausführung der Gesetze. Die regierende Gewalt hat das Recht zu strafen. Wenn es ein Recht giebt, die Strafe zu erlassen oder zu mildern, so ist dieß ein „Recht zu begnadigen (jus aggratiandi)", das ebenfalls nur bei der regierenden Gewalt sein kann.

Kant's Widerlegung der Rechtmäßigkeit eines Beamtenadels verspottet wird). — Bd. V. S. 479—482.

*) Rechtsl. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. u. f. f. E. Vom Straf- und Begnadigungsrecht. I. II. — Bd. V. S. 166—173.

Digitized by Google

Die Strafe ist ein Act des Gesetzes, darum kann nur die Staatsgewalt strafen. Wenn die Privatperson für das erlittene Unrecht sich selbst Genugthuung verschafft, indem sie den Thäter straft, so ist das nicht Strafe, sondern Rache.

2. Wiedervergeltung und Begnadigung.

(Todesstrafe.)

Die Strafe ist ein Act der Gerechtigkeit und darf als solche nie ohne Grund geschehen. Der einzige Grund der Strafe ist das Verbrechen; nur der ist dem Staate gegenüber Verbrecher, den die geschwornen Richter für schuldig erklärt haben. Die Strafe hat keinen anderen Grund als die Strafwürdigkeit; sie hat keinen anderen Zweck als an dem Verbrecher Gerechtigkeit zu üben, ihm zu geben, was er verdient hat: darum ist die einzig richtige Strafrechtstheorie „die Wiedervergeltung (jus talionis)". „Auge um Auge, Zahn um Zahn" lautet die einzig zutreffende Formel der strafenden Gerechtigkeit.

Daraus folgt, daß man die Strafe niemals durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmen darf, etwa durch den Nutzen, den der Verbrecher selbst oder andere aus der Strafe gewinnen. Sie ist keine Maßregel der Klugheit, sondern ein Act bloß der Gerechtigkeit; sie soll nicht bessern oder andere abschrecken, sondern bloß strafen. Den Verbrecher strafen zum warnenden Beispiele für andere, heißt nicht, ihn als Verbrecher behandeln, sondern als Mittel zum allgemeinen Besten. Dazu hat niemand ein Recht, auch nicht der Staat. Wenn man die Strafe so begründen wollte, so dürfte man auch wohl einen Unschuldigen bestrafen, weil es unter Umständen viel Unheil verhüten kann, und aus demselben Grunde auch wohl einen Schuldigen nicht strafen. Um des Nutzens willen strafen, heißt statt der Gerechtigkeit

Digitized by Google

die Glückſeligkeit zur Regel und Richtſchnur machen und damit die Gerechtigkeit vollkommen aufheben. „Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückſeligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verſpricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derſelben entbinde nach dem phariſäiſchen Wahlſpruch: „„es iſt beſſer, daß ein Menſch ſterbe, als daß das ganze Volk verderbe;““ denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daß Menſchen auf Erden leben.“

Aus dem Wiedervergeltungsrechte folgt die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe gegenüber dem Mörder. Die Todesſtrafe iſt ſchlechterdings nothwendig, nicht um der Zweckmäßigkeit, ſondern um der Gerechtigkeit willen. Es iſt eine falſche Philanthropie und zugleich eine ſophiſtiſche Rechtsverdrehung, wenn der Marcheſe Beccaria dem Staate das Recht abſpricht, einem Menſchen das Leben zu nehmen. Warum ſoll der Staat dieſes Recht nicht haben? Weil in dem Vertrage, worauf der Staat beruht, keiner eine Macht gewollt haben könne, die das Recht, ihn zu tödten, einſchließe? Nur der ſchuldig erklärte Mörder wird getödtet. Als ob dieſer anerkannte Mörder eine rechtsgültige Stimme in der Geſetzgebung führen könnte, als ob er dieſes Recht nicht durch den Mord verwirkt hätte!

Dem Mörder gegenüber kann die Gerechtigkeit nur durch den Tod, durch keine andere Strafe, befriedigt werden. Es giebt nichts, was die Todesſtrafe erſetzt. Was würde an die Stelle der Todesſtrafe treten, wenn man ſie abſchaffte? Die ſchimpflichſte Freiheitsſtrafe von lebenslänglicher Dauer. Man denke ſich zwei Verbrecher, die beide den Tod verdient haben, von denen der Eine den Tod dem ſchimpflichſten und ſchlechteſten

Digitized by Google

Leben vorzieht, während der Andere alles lieber will als sterben. Wer von beiden ist der Bessere? Doch offenbar der Erste! Wenn man also die Todesstrafe abschaffte, so würde man den Besseren von zwei todeswürdigen Verbrechern bei weitem härter bestrafen als den Anderen, der schlechter ist. Das ist kein Grund für die Todesstrafe (deren einziger Grund das Verbrechen selbst ist), nur eine Bemerkung über die unrichtigen Folgen, welche die Abschaffung der Todesstrafe haben würde.

Es kann Fälle geben, wo unter dem Zwange der Umstände und gewisser öffentlicher Vorurtheile der Mord zwar nicht entschuldigt, aber seine Strafwürdigkeit gemildert wird. Um der Schande zu entgehen, tödtet eine Mutter ihr Kind. Um die Standesehre zu wahren, wird eine Beleidigung im Zweikampfe durch den Tod gerächt. Hier werden die Gesetze in Rücksicht auf die Macht der geltenden Vorurtheile eine Ausnahme machen dürfen, zugleich aber darauf Bedacht nehmen, daß die öffentliche Bildung allmälig sich der Vorurtheile entwöhne, welche die Strafwürdigkeit des Mordes mildern.

Der ärgste Widerspruch gegen die öffentliche Gerechtigkeit ist die Strafloſigkeit des Verbrechers. Wenn ein Unschuldiger, den man schuldig glaubt und in diesem Glauben verurtheilt, bestraft wird, so ist dieser beklagenswerthe Fall ein Beweis, daß die Gerechtigkeit irrt, nicht daß sie fehlt oder vollkommen pausirt. Wenn der anerkannte Verbrecher straflos ausgeht, so fehlt der Gerechtigkeitssinn, und das ist schlimmer als der Irrthum. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste, müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jederman das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht

Digitized by Google

gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann."

Verbrechen und Strafe verhalten sich zu einander wie Grund und Folge. Wenn der Grund eingetreten ist, so kann keine Macht der Erde die Folge aufhalten. Was die Nothwendigkeit der sittlichen Welt fordert, darf die menschliche Willkür nicht hindern. In der Causalverknüpfung zwischen Verbrechen und Strafe besteht die Strafgerechtigkeit. Keiner Macht im Staate darf es zustehen, das Verbrechen straflos zu machen oder auch nur seine Strafwürdigkeit zu mildern. Darum will sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit streng genommen das Begnadigungsrecht nicht vertragen; den Verbrecher begnadigen, heißt ihn gar nicht oder zu wenig strafen; das ist nicht Gnade, sondern Unrecht. Nur einen Fall räumt Kant dem Begnadigungsrecht ein: wenn das Staatsoberhaupt in der eigenen Person verletzt worden; dann soll es ihm freistehen, in der eigenen Sache Gnade zu üben. Diese Ausnahme ist unklar und aus mehr als einem Grunde falsch. Sie ist unklar, weil Kant hier von dem Souverain redet, also von dem gesetzgebenden Gewalthaber, während das Begnadigungsrecht nur da sein kann, wo das Strafrecht ist, bei der regierenden Staatsgewalt; sie ist falsch, denn das Verbrechen gegen die Staatsgewalt selbst muß als eine der ärgsten Rechtsverletzungen angesehen werden, die im Staate möglich sind, und so ist ein Majestätsverbrechen am wenigsten dazu angethan, daß an ihm ein Begnadigungsrecht geübt werde. Auch ist nicht zu begreifen, wie Kant die Majestätsverletzung als eine Privatsache des Souverains ansehen kann, da er doch selbst den Träger der Staatsgewalt nicht als eine Privatperson betrachtet*).

*) Ebendas. II Th. I Abschn. E. II. — Bd. V. S. 173.

Digitized by Google

3. Kant und A. Feuerbach. (Abſchreckungstheorie.)

In Folge der kantiſchen Grundſätze vom Strafrecht hat Anſelm Feuerbach eine neue Theorie in die Lehre vom peinlichen Recht eingeführt. Er iſt mit Kant einverſtanden, daß der Zweck der Strafe nur ſie ſelbſt ſein kann, nur die Beſtrafung, nicht die Beſſerung des Verbrechens. Der Grund der Strafe liegt nicht in dem, was möglicherweiſe auf die Strafe folgt, ſondern in dem, was ihr thatſächlich vorausgeht; es wird nicht geſtraft, weil künftigen Verbrechen vorgebeugt werden ſoll, auch nicht, damit künftig gut gehandelt werde. Keines von beiden kann den Rechtsgrund der Strafe ausmachen; weder durch die Theorie der „Prävention" noch durch die der Beſſerung oder Züchtigung läßt ſich ein Strafrecht begründen: das ſind Zweckmäßigkeitsgründe, aber keine Rechtsgründe. Dieſe beiden geläufigen Theorien bekämpfte Feuerbach in ſeinen Streitſchriften gegen Grolman und Klein. Die Strafe iſt nur dann rechtmäßig, wenn ſie die nothwendige oder geſetzmäßige Folge des Verbrechens iſt; ſie iſt nur dann dieſe geſetzmäßige Folge, wenn das Geſetz ſelbſt erklärt hat: „auf dieſes Verbrechen folgt dieſe Strafe!" Eine ſolche Erklärung iſt eine Androhung. Um des Geſetzes willen muß die Strafe ausgeführt und dem Verbrecher zugefügt werden, weil ſonſt die Androhung des Geſetzes, alſo dieſes ſelbſt nichtig wäre. Die ausgeführte Androhung iſt die Abſchreckung. So nennt Feuerbach die Theorie, die er in ſeiner Reviſion des peinlichen Rechts aufſtellt*).

Die Geltung der Geſetze iſt die Gerechtigkeit, deren Durch-

*) Reviſion der Grundſätze und Grundlage des poſitiven peinlichen Rechts, von Anſelm Feuerbach. I Theil. Vgl. beſond. Einleitung, Cap. I. und Anhang.

Digitized by Google

führung dem Verbrecher gegenüber einzig und allein in der Strafe beſteht; die Exiſtenz der Gerechtigkeit iſt der Staat, deſſen geſetzgebender Wille aus dem Volke entſpringt, innerhalb des Volkes unbedingt herrſcht und dieſe Herrſchaft ſo weit erſtreckt, als die politiſche Vereinigung reicht. Zunächſt nur ſo weit. Zunächſt erſcheint die öffentliche Gerechtigkeit nur im Singularis der Volkseinheit. Im Naturzuſtande exiſtirt die Menge, im Staate das Volk (die geſetzmäßig vereinigte Menge). Nun giebt es eine Menge Völker und Staaten, die räumlich verbunden ſind. Es entſteht die Frage, ob ſie auch politiſch verbunden ſein können, nicht vielmehr auch politiſch verbunden ſein ſollen; ob nicht auch der Völkerpluralis ein für die Form der Gerechtigkeit empfänglicher Stoff iſt? Iſt zwiſchen Völkern und Staaten nicht auch ein Rechtsverhältniß möglich, ſogar nothwendig? Es entſteht mit einem Worte die Frage nach der Möglichkeit eines Völker- oder Staatenrechts.

Digitized by Google

Zwölftes Capitel.

Völker- und Weltbürgerrecht.

I.

Aufgabe des Völkerrechts.

1. Völkerbund.

Die verschiedenen Staaten oder Völker verhalten sich zu einander zunächst, wie die einzelnen Personen im Naturzustande, wo nicht bei dem Rechte die Gewalt, sondern bei der Gewalt das Recht ist, wo daher jeder, so weit er kann, sein gewaltthätiges Recht gegen die Anderen geltend macht. Wenn es unmöglich ist, diesen Naturzustand in einen politischen, die natürliche Völkergesellschaft in eine rechtmäßige zu verwandeln, wenn es keine Form der Gerechtigkeit giebt, weit genug, auch die Völker in sich zu fassen, so ist die Gerechtigkeit eingeschränkt auf ein enges Gebiet des menschlichen Lebens, so reicht sie nur so weit als die bürgerliche Gemeinschaft, nicht so weit als die menschliche Vernunft, dann hat sie nur einen politischen, keinen moralischen Umfang. Aber sie gilt als eine unbedingte Forderung der praktischen Vernunft, sie gilt für die gesammte Menschheit und muß darum umfassender sein als die politische Volksgemeinschaft.

Man sieht leicht, in welchem Punkte die Schwierigkeit der

Digitized by Google

Aufgabe liegt. Die Gerechtigkeit fordert einen Zustand, worin nur die Gesetze gelten und alle denselben Gesetzen gehorchen. Wenn nun verschiedene Völker denselben Gesetzen unterthan sind, so haben sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt, so bilden sie bei aller natürlichen Verschiedenheit ein politisches Volk, einen Völkerstaat, eine Weltrepublik. Ein solcher Völkerstaat wäre schon dem Umfange nach unmöglich, da er um so vieles die Grenzen überschreitet, mit denen allein sich die Staatseinheit verträgt. Aber ganz abgesehen von den praktischen Hindernissen, die nicht bloß in den Größenverhältnissen liegen, und selbst die Möglichkeit eines Völkerstaates eingeräumt: so wäre diese Form nicht die Lösung der obigen Aufgabe. Wir hätten auf diese Weise die Aufgabe nicht gelöst, sondern verändert. Die Aufgabe heißt nicht, wie aus verschiedenen Völkern ein Volk, sondern eine rechtmäßige Völkergesellschaft gebildet werden könne? Wir dürfen die Aufgabe nicht so lösen, daß wir den Völkerpluralis aufheben. Die gesuchte Form kann nicht die Vereinigung, sondern nur die Verbindung sein, nicht der Völkerstaat, sondern der Völkerbund, nicht die Weltrepublik, sondern die Staatenföderation. Nur auf diese Weise gewinnt das Völkerrecht einen wirklichen Bestand. Entweder es ist gar nicht oder nur so möglich. Unter welchen Bedingungen können die Völker einen solchen Bund eingehen und ihrer Coexistenz die Form einer Rechtsordnung geben?

2. Der natürliche Rechtszustand der Völker.

Krieg und Frieden.

Das natürliche Verhältniß der Völker ist, wie das der Individuen, zunächst selbstsüchtiger und kriegerischer Art. Es ist die Frage, ob es ein Recht giebt, Krieg zu führen, ob der offene

Digitized by Google

Gewaltzustand gewissen einschränkenden Grenzen unterliegt, die zu überschreiten, unter allen Umständen für rechtswidrig gelten muß? Kant unterscheidet ein Recht vor, in und nach dem Kriege. Natürlich kann hier von Recht nur in einem sehr weiten Sinne geredet werden. Denn die bloße Geltung der stärkeren Gewalt schließt jedes strenge Recht aus, und, wie schon die Alten gesagt haben, im Waffenlärm verstummen die Gesetze.

Um einen Krieg rechtmäßig zu beginnen sind zwei Bedingungen nöthig: erstens muß das Volk selbst ihn gewollt und durch seinen Gesetzgeber beschlossen haben, zweitens darf nicht ohne Grund einem anderen Volke der Krieg an- und der Friede aufgekündigt werden. Der rechtmäßige Grund zum Krieg ist aber nur einer: die gefährdete Existenz. Was die friedliche und geordnete Coexistenz der Völker bedingt und ermöglicht, das ist rechtmäßig; was diese Coexistenz bedroht oder aufhebt, das ist rechtswidrig. Der Krieg ist rechtmäßig, wenn er das Recht der Existenz schützt und vertheidigt; er ist nur so lange rechtmäßig, als es zu dieser Vertheidigung kein anderes Mittel giebt als die Gewalt. Wenn ein Volk in seiner Existenz durch ein anderes verletzt wird, so ist der Rechtsgrund gegeben, unter dem jenes Volk den Krieg beschließen darf. Die Verletzung kann in verschiedener Weise stattfinden, durch Bedrohung oder durch thatsächlichen Angriff; es kann der Fall eintreten, daß ein Volk durch seinen bloßen Zustand die Existenz des anderen auf das feindseligste bedroht, so daß dieses für seine Selbständigkeit alles zu fürchten hat, sei es nun, daß jener bedrohliche Zustand in ungewöhnlichen Kriegsrüstungen oder in einer anwachsenden Macht besteht, die das Gleichgewicht der Völker und darum die Möglichkeit ihrer Coexistenz aufhebt. In diesem Falle braucht der thatsächliche Angriff nicht abgewartet zu werden, um aus dem Rechtsgrunde der Selbstvertheidigung den Krieg zu beginnen.

Digitized by Google

Jeder rechtmäßige Krieg iſt Vertheidigungskrieg. Was vertheidigt wird und ſchlechterdings vertheidigt werden muß, iſt in allen Fällen die rechtmäßige Exiſtenz, d. h. die politiſche Unabhängigkeit des Volkes. Auch ſolche Kriege gelten rechtlich für Vertheidigungskriege, in denen ein Volk ſeine Unabhängigkeit von einem anderen erobert.

Daraus folgt, daß kein Krieg geführt werden darf in der Abſicht, ein anderes Volk zu vernichten. Die Vernichtung iſt nur gerecht als Strafe; ſtrafen dürfen nur die Geſetze, wenn ſie von denen verletzt ſind, die ihnen zu gehorchen die Rechtspflicht haben. Kein Volk darf dem anderen Geſetze geben; kein Volk alſo darf das andere ſtrafen. Strafkriege ſind rechtswidrig; es giebt darum keinen Rechtsgrund zu Kriegen, deren Zweck die Ausrottung oder Unterjochung eines Volkes iſt. Das beſiegte Land darf nicht zur Colonie des ſiegreichen, die beſiegten Bürger nicht zu Leibeigenen der Sieger herabgedrückt werden. Das „vae victis!“ hat hier ſeine Grenze. Dieſe Grenze macht das Recht der perſönlichen Geltung, mit deſſen Aufhebung jedes Zuſammenbeſtehen von Perſonen und Völkern möglich zu ſein aufhört. Auch im Kriege ſelbſt darf der Grundſatz nicht gelten, daß zwiſchen Feinden alles erlaubt ſei. Und es wäre alles erlaubt, wenn die heimtückiſchen und niederträchtigen Mittel der Spionerie, des Meuchelmordes u. ſ. f., wenn die Plündereien der Privatperſonen nicht verboten und als rechtswidrig angeſehen würden.

Ein Volk muß das Recht haben, unter gewiſſen Bedingungen, die ſein politiſches Daſein bedrohen, den Krieg zu beſchließen. Aber das Volk muß auch das Recht haben, im Friedenszuſtande zu beharren, wenn es ſich nicht genöthigt ſieht, Krieg zu führen. Kein Volk darf zum Kriege gezwungen werden weder von innen noch von außen. Wenn es nicht im Intereſſe eines

Digitized by Google

Staates und darum nicht im Willen des Volkes gelegen ist, an den Kriegen anderer Nationen Theil zu nehmen, so muß dieser Staat das Recht haben, neutral zu bleiben, die Gewährleistung seiner Neutralität von den kriegführenden Völkern zu verlangen, zur Erhaltung des Friedens sich mit anderen Staaten zu verbünden. Aus dem Rechte des Friedens folgt das Recht der Neutralität, der Garantie, der Coalition*).

II.

Der ewige Friede.

1. Das Problem.

Der Krieg als solcher kann niemals Zweck, sondern nur das Mittel sein, um den Völkerfrieden auf neuen Grundlagen wiederherzustellen. Der Krieg ist der Naturzustand der Völkergesellschaft. Ihr rechtmäßiger und zugleich menschlicher Zustand ist Friede. Wenn dieser Friede alle Völker der Erde umfaßt, wenn er auf solchen Grundlagen ruht, die ihn für immer sichern und alle Bedingungen zu künftigen Kriegen ausschließen, so ist die Gerechtigkeit nicht bloß im Staate, sondern in der Menschheit einheimisch: dann herrscht die Gerechtigkeit auf der Erde. Und was ist der Zweck des menschlichen Geschlechts, wenn es dieser Zweck nicht ist? Die Völker der Erde können nicht ein einziges Volk oder einen einzigen Staat ausmachen; aber sie können einen Bund schließen, einen Staatenverein zum Zwecke eines „ewigen Friedens". Und wenn auch die Idee des ewigen Friedens nicht gleich verwirklicht werden kann, wenn selbst in der vorhandenen Weltlage diese Idee unausführbar erscheint, so darf sie doch ergriffen und als das Ziel betrachtet werden, dem sich die Mensch-

*) Rechtsl. II Th. II Abschn. Das Völkerrecht §. 53—61. — Bd. V. S. 180—188.

Digitized by Google

heit allmälig in ſtetigem Fortſchritte nähert. Dieſe Idee iſt die größte politiſche Aufgabe, zu deren Löſung die ganze Menſchheit zuſammenwirkt. Ihre Löſung in einem wirklich vorhandenen Zuſtande des ewigen Friedens wäre das „höchſte politiſche Gut". Hier kommen Moral und Politik in demſelben Punkte zuſammen, wo es gilt, die Menſchheit ſelbſt aus dem natürlichen Zuſtand in den ſittlichen zu erheben und den Begriff der Gerechtigkeit in ſeinem weiteſten Umfange zu verwirklichen*).

Die Idee des ewigen Friedens iſt nicht neu, ſie war lange vor Kant eine Lieblingsvorſtellung der Philanthropen, der utopiſtiſche Gedanke eines St. Pierre und J. J. Rouſſeau. Bei Kant tritt dieſer Gedanke ungleich wichtiger und impoſanter auf, im Zuſammenhange eines tiefgedachten Syſtems, ohne alle Schwärmerei, ohne alle weichliche Philanthropie, die beide der Philoſophie und dem Charakter Kant's gleich fern lagen. Hier bewährt ſich an ihm ſelbſt jener Unterſchied, den er ſo nachdrücklich hervorgehoben hat, zwiſchen Schwärmerei und Enthuſiasmus. Es war die Gerechtigkeit, die er darum ſo gründlich verſtand, weil er ſie ſo gründlich liebte. Die Gerechtigkeit iſt nicht philanthropiſch noch weniger ſchwärmeriſch. Und Eines wollte ſich Kant nie einreden laſſen: daß die Gerechtigkeit utopiſtiſch ſei. Den Satz: „fiat justitia et pereat mundus!" ließ er gelten und überſetzte ihn ſo: „es geſchehe was Recht iſt, und wenn alle Schelme in der Welt darüber zu Grunde gehen!" Es iſt die Gerechtigkeit, die dem menſchlichen Geſchlechte den ewigen Frieden zum Ziele ſetzt. Dieſes Ziel gilt eben ſo unbedingt als die moraliſche Vernunft, die es fordert.

Um dieſe Idee nicht zweifelhaft und im Unklaren zu laſſen, ſchreibt Kant ſeinen „philoſophiſchen Entwurf vom ewigen Frie-

*) Ebendaſ. II Th. II Abſchn. §. 61. — Bd. V. S. 188 flgd.

Digitized by Google

den"*). Als ob es sich um einen wirklichen Friedenstractat handle, werden in der bündigsten Sprache die „Präliminar- und Definitivartikel" festgesetzt, unter denen ein ewiger Völkerfriede zu Stande kommen soll. Die beiden Fragen heißen: 1) welches sind die Bedingungen, ohne welche ein ewiger Friede unmöglich ist? 2) welches ist die Form, worin sich der ewige Friede verwirklicht und die seine Aufrechthaltung verbürgt? Die erste Frage will Kant durch „die Präliminarartikel", die andere durch „die Definitivartikel" beantwortet haben. Es handelt sich kurz gesagt sowohl um die positiven als negativen Bedingungen, die nöthig sind zur Begründung des ewigen Friedens.

2. Die negativen Bedingungen.

Was den Friedensstand der Völker hindern oder stören kann, muß vor allem aus dem Wege geräumt werden. Auf die Entfernung aller dem Kriege günstigen, dem Frieden ungünstigen Verhältnisse im Völkerleben zielen die Präliminarartikel der kantischen Schrift. Wenn alles beseitigt wird, was den Natur- oder Kriegszustand der Völker verewigt, so wird eben dadurch alles vorbereitet, um den entgegengesetzten Zustand eines ewigen Friedens zu ermöglichen. Es giebt Bedingungen, welche den Haß, die Furcht, mit einem Worte die feindseligen Leidenschaften unter den Völkern nothwendig erwecken und steigern. Diese Bedingungen sind verschieden nach den Verhältnissen, die zwischen Völkern stattfinden. Nun können sich Völker auf dreifache Weise zu einander verhalten: entweder sie bekriegen sich gegenseitig, oder sie schließen Frieden, oder sie sind im natürlichen (d. h. provisorischen) Friedenszustande.

Wenn sie sich gegenseitig bekriegen, so werde der Krieg nicht

*) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795).

rechtswidrig, nicht auf eine Weise geführt, die den Nationalhaß über Gebühr steigert, einer Nation Grund giebt, die andere zu verachten, und alles gegenseitige moralische Vertrauen aufhebt. Der Krieg brauche nicht die ehrlosen Mittel des Meuchelmords, Verraths, Bruchs der Capitulation u. s. f. Dadurch müssen Nationen so gegen einander aufgebracht und im gegenseitigen Hasse befestigt werden, daß jedes ächte Friedensverhältniß für alle Zukunft unmöglich erscheint. Der Krieg werde deßhalb unter allen Umständen so geführt, daß er die mögliche und ächte Grundlage eines künftigen Friedens nicht ausschließt.

Wenn Nationen Frieden schließen, so sei der Friedensvertrag wahr, d. h. er sei die Grundlage eines wirklichen, dauerhaften Friedens, er behalte nicht, wie es in den römischen Kriegen so oft der Fall war, geflissentlich die geheime Anlage zum künftigen Kriege. Ein solcher falscher Friedensschluß ist eigentlich kein Friede, sondern nur ein Waffenstillstand, der den Krieg verewigt.

Wenn Nationen sich im natürlichen Friedenszustande befinden, so möge nichts geschehen, wodurch sie feindselig gegen einander aufgebracht werden, also nichts, wodurch ein Volk die politische Unabhängigkeit des anderen antastet oder verletzt. Die politische Unabhängigkeit eines Volkes kann auf doppelte Weise verletzt werden: durch einen thatsächlichen Eingriff oder durch den gefahrbringenden, furchterregenden Zustand, in dem sich eine andere politisch benachbarte Nation befindet.

Der thatsächliche Eingriff in die Rechte eines Volkes hat einen doppelten Fall. Eine Nation wird gegen ihren Willen mit einer anderen vereinigt; ihre politischen Rechte und Pflichten werden durch privatrechtliche Verträge bestimmt. Der Staat ist keine Habe, kein Patrimonium, kein Privateigenthum. Darum darf

Digitized by Google

er nicht durch Privatverträge erworben, ererbt, erheirathet werden. Staaten können nicht auf solche Weise vereinigt werden; Staaten können einander nicht heirathen. Eine solche Erwerbungsart ist ein politisches Uebel, sie verletzt thatsächlich die politische Unabhängigkeit und legt dadurch den Grund zum Völkerhaß und zum Kriege. Eben so wenig können nationale Pflichten durch einen Privatvertrag verhandelt werden, es ist vollkommen rechtswidrig und ein politisches Uebel der schlimmsten Art, wenn ein Staat seine Truppen an einen anderen verdingt.

Die zweite Form des thatsächlichen Eingriffs ist, wenn sich ein Volk in die inneren Angelegenheiten des anderen einmischt. Es giebt kein Recht zur Intervention. Die inneren Angelegenheiten und Verhältnisse eines Staates, sie mögen so übel bestellt sein als nur immer möglich, verletzen den anderen Staat nicht und geben ihm darum nie ein Recht, jene Uebel von sich aus abzustellen. Jeder Staat ist sein eigener Herr. Es ist eine Rechtsverdrehung und bloße Beschönigung des Unrechts, wenn man vom „bösen Beispiele" redet, welches der schlimme Zustand eines Volkes giebt. Das böse Beispiel reizt am wenigsten, weil es die schädlichen Folgen mit sich führt und alle Welt darüber belehrt. Das böse Beispiel ist darum anderen Staaten eher nützlich als gefahrbringend. Kein Mensch wird den unglücklichen, durch Parteiungen zerrissenen Zustand eines Volkes nachahmungswürdig finden. Dieses Beispiel kann nie ein Rechtsgrund sein, jenes Volk seines politischen Daseins zu berauben. Es ist auch nur der vorgebliche Grund, der wirkliche ist die Gewinnsucht.

Der Zustand, wodurch eine Nation der anderen in der That bedrohlich und gefahrbringend wird, liegt hauptsächlich in zwei Staatseinrichtungen, die sich unmittelbar nach außen wenden: in der militärischen Macht und den Finanzen, nämlich den Staats-

Digitized by Google

ſchulden. Hier liegen die ſtärkſten Veranlaſſungen zu Kriegen; hier muß das Uebel an der Wurzel getilgt werden. Die militäriſche Bildung und Uebung der ganzen waffenfähigen Nation iſt durchaus nöthig, denn jedes Volk muß die Kraft haben, ſich ſelbſt und ſeine politiſche Unabhängigkeit zu vertheidigen. Aber die ſtehenden Heere ſind nach außen eine bedrohliche Macht, nach innen eine ungeheure, die Staatsſchulden vermehrende Laſt, die zu erleichtern ſelbſt der Krieg nöthig ſcheinen kann. Die ſtehenden Heere ſind der eigentliche und fortwährende Kriegszuſtand, das äußerſte Gegentheil eines ewigen Friedens. Hier bewegt man ſich in einem Cirkelſchluß, für deſſen Auflöſung ſich unter den gegebenen Verhältniſſen ſchwerlich die Formel finden läßt. So lange es ſtehende Heere giebt, iſt der Krieg nothwendig; und ſo lange es Kriege giebt, ſind ſtehende Heere nothwendig. Beides iſt richtig, und darum ſteht die Sache ſo, daß entweder alle Staaten oder keiner entwaffnen d. h. die ſtehenden Heere abſchaffen kann. Das Creditſyſtem der Staaten iſt für die Induſtrie von der größten Wichtigkeit und in dieſer Rückſicht eine der fruchtbarſten und ſegensreichſten Erfindungen. Allein der Krieg häuft die Schuldenlaſt und führt die Staaten dem Bankerott entgegen. Der drohende Bankerott eines Staates iſt anderen Staaten gegenüber ein gefahrvoller Zuſtand, der einer Läſion gleichkommt. Auch hier gerathen wir in einen ähnlichen Cirkel: der Krieg macht die Staatsſchulden und führt zum Bankerott, der ſelbſt wieder den Krieg erzeugt. Es muß darum der Grundſatz gelten: daß überhaupt keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel erlaubt ſind.

Wir haben hier die negativen Bedingungen des ewigen Friedens, die abzuſtellenden Hinderniſſe deſſelben als ſo viele politiſche Uebel logiſch entwickelt. Kant faßt ſie als Präliminarien in folgende Sätze:

Digitized by Google

1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."
2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staat durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können."
3. „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören."
4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden."
5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewaltthätig einmischen."
6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staate u. s. f.*)."

3. Die positiven Bedingungen.

Es bleibt noch die Frage übrig: wenn die Uebel entfernt sind, die den dauernden Völkerfrieden unmöglich machen, welches ist die Form, worin er sich verwirklicht? Welches sind die positiven Bedingungen des ewigen Friedens? Es müssen Formen sein, welche die Friedensdauer nicht bloß ermöglichen, sondern verbürgen.

Die erste Bedingung ist, daß die Völker Staaten bilden und in bürgerlichen Verfassungen leben. Zwischen politischen und wilden Völkern läßt sich kein verbürgter Friedensstand den-

*) Ebendas. I Abschn. — Bd. V. S. 414—420.

Digitized by Google

ken. Aber nicht jede bürgerliche Verfaſſung enthält die zur Friedensdauer nöthigen Bedingungen in ſich; nicht jede ſchließt die Uebel von ſich aus, die den Krieg begünſtigen und erzeugen. Wenn in einem Staate unabhängig von dem Intereſſe aller das Intereſſe und der Wille eines Einzigen herrſcht, da wird perſönlicher Ehrgeiz, Eroberungsluſt, Staatsklugheit ſtets zum Kriege bereit ſein. Wenn in einem Staate die regierende Gewalt zugleich die geſetzgebende ausmacht, ſo kann hier in dem einſeitigen Intereſſe der regierenden Gewalt ein Krieg unternommen werden. In beiden Fällen giebt die bürgerliche Verfaſſung keine Garantie gegen einen ungerechten Krieg, viel weniger eine für die Dauer des Friedens. Es folgt, daß nur eine ſolche Verfaſſung den ewigen Frieden verbürgt, in welcher erſtens die geſetzgebende Gewalt bei den Repräſentanten des Volks und zweitens die regierende Gewalt von der geſetzgebenden getrennt iſt. Die Erfüllung der erſten Bedingung macht die repräſentative, die der zweiten die republikaniſche Verfaſſung. Wo geſetzgebende und regierende Gewalt zuſammenfallen, da nennt Kant die Verfaſſung „despotiſch". In der demokratiſchen Staatsform fallen beide Gewalten natürlicherweiſe zuſammen, darum iſt bei Kant die Demokratie ſo wenig republikaniſch, daß er ſie vielmehr für eine despotiſch und zwar nothwendig despotiſche Verfaſſung erklärt. Die beſte und dem Völkerfrieden günſtigſte Verfaſſung wird darum diejenige ſein, in welcher die geſetzgebende von der regierenden Gewalt dergeſtalt getrennt iſt, daß die Träger der erſten ſo viele als möglich, die Träger der anderen ſo wenige als möglich ſind, das Perſonal der geſetzgebenden Gewalt den möglich größten, das der regierenden den möglich kleinſten Umfang hat: die repräſentative oder conſtitutionelle Monarchie.

Wenn ſich die Völker in einer ſolchen bürgerlichen Verfaſ-

Digitized by Google

sung befinden, die alle Bedingungen zu ungerechten Kriegen ausschließt, so bilden sie einen Völkerverein, der alle internationale Streitigkeiten friedlich schlichtet und auf diese Weise den dauernden Frieden erhält oder den Friedenszustand verewigt. Ein solcher Friedensbund ist mehr als ein Friedensvertrag; dieser endigt einen Krieg, jener macht alle Kriege unmöglich. Wenn alle Völker einen einzigen Staat, eine Weltrepublik ausmachen könnten, so wäre dieß freilich die sicherste Art, alle Streitigkeiten durch die Gesetze zu schlichten, und der Streit durch die Waffen wäre für immer unmöglich. Da ein solcher Völkerstaat sich nicht ausführen läßt, so ist der einzige Ersatz, „das negative Surrogat desselben", der Völkerbund: ein permanenter Staatencongreß, der gleich einem Amphiktyonengerichte von größtem Umfange die Völkerprocesse entscheidet.

Endlich verlangt der ewige Friede, daß alle Hostilität unter den Angehörigen verschiedener Völker und Staaten aufgehoben sei. Keiner kann das Recht beanspruchen, im fremden Staate bürgerliche Geltung zu haben; er kann auch nicht das Recht beanspruchen, als Gast ein Genosse des fremden Volkes zu sein, aber er muß das Recht haben, das fremde Land zu besuchen, ohne als Feind angesehen zu werden. Dieses „Besuchsrecht" gilt für alle Länder der Welt. Wo es nicht gilt, da herrscht die Hostilität und mit ihr der rohe gewaltthätige Naturzustand; wo es gilt, da ist an die Stelle der Hostilität die „allgemeine Hospitalität" getreten. In diese allgemeine Hospitalität setzt Kant das Weltbürgerrecht als die letzte definitive Bedingung des ewigen Friedens; es soll eine Folge des Völkerrechts sein, nicht bloß ein Geschenk der Philanthropie.

In diesen drei Sätzen erklärt Kant die positiven Bedingungen zum ewigen Frieden:

Digitized by Google

1. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein."
2. „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein."
3. „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*)."

4. Der ewige Friede als menschlicher Naturzweck.

Die Herrschaft der Gerechtigkeit unter den Völkern der Erde in der Form des ewigen Friedens ist das nothwendige Ziel der Menschheit. Daß dieses Ziel wirklich erreicht werde, verheißen zwei Mächte, welche den Menschen die Richtung dahin bezeichnen und geben. Diese beiden Mächte sind unabhängig von aller Politik: der natürliche Zwang und die sittliche Vernunfteinsicht.

Die Natur zwingt den Menschen, unfreiwillig die Bahn zu betreten, deren letztes Ziel die Friedensherrschaft unter den Völkern ist, eine Bahn, von welcher der Gang der Politik oft genug ablenkt, in die wieder einzulenken die Macht der Natur selbst nöthigt. Nennen wir es nun Schicksal oder Vorsehung, die menschliche Welt ist von Natur so eingerichtet, daß sie nicht anders kann, als unter den Formen der öffentlichen Gerechtigkeit in weitestem Umfange leben. Es ist, als ob die Natur mit der größten Weisheit alle Mittel vereinigt hätte, die unfehlbar dem menschlichen Dasein seine staatsbürgerlichen, internationalen, weltbürgerlichen Rechtsformen geben. Die Erde ist gemacht, um von Menschen bewohnt zu werden; der Mensch kann und soll überall leben. Das natürliche Mittel, das menschliche Geschlecht über die Erde zu verbreiten, ist der Krieg; der natürliche Trieb zum

*) Ebendas. II Abschn. — Bd. V. S. 421 — 434. Vgl. Rechtslehre. II Th. III Abschn. §. 62. Beschl. — Bd. V. S. 190—194.

Digitized by Google

Kriege ist der Eigennutz und das von kriegerischem Muthe belebte Selbstgefühl. Und wieder ist es der Krieg, der die Menschen mit unwiderstehlicher Naturgewalt zwingt, sich zu vereinigen. Die stärkste Vereinigung ist die beste; keine ist stärker als die politische, als der Staat, dem alle gehorchen. Keine Staatsmacht ist sicherer und darum mächtiger als die Herrschaft des Gesetzes. Weil von Natur die Gewalt das größte Recht hat, so zwingt die Natur selbst dazu, daß zuletzt das Recht die größte Gewalt hat; sie zwingt die Menschen, gute Bürger zu werden nicht aus moralischen, sondern aus natürlichen Gründen, aus dem Grunde der Selbsterhaltung.

Die Natur hat die Zwangsmittel, die Völker zu trennen und abzusondern. Diese Mittel trennen gewaltiger, als jemals ein Universalstaat, dieses Kunstproduct der Politik, im Stande ist, die Völker zu vereinigen. Die Mittel der natürlichen Trennung sind die Unterschiede der Sprachen und Religionen. Und wieder hat die Natur die stärksten Mittel, die Völker zu vereinigen; der Eigennutz hat den Erwerbstrieb, dieser den Handel zur Folge, dieser den Völkerverkehr im ausgedehntesten Umfange, den Reichthum und die Geldmacht, die nichts mehr scheut als den Krieg. Alle politischen Kriegsabsichten scheitern zuletzt an der Geldmacht und der Weltindustrie, deren Grundlage der Friede ist. So erzeugt sich unabhängig von der Politik und Moral von selbst und unwillkürlich aus dem Mechanismus der menschlichen Neigungen eine Friedensherrschaft in der Welt, die mächtiger ist als alle Kriegsgelüste. Und auf diesem Wege sichert die Natur durch praktische Motive die Richtung auf das Ziel des ewigen Friedens*).

*) Zum ewigen Frieden. II Abschn. 1 Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens. — Bd. V. S. 435—444.

Digitized by Google

5. Das Recht der Philosophen im Staate. Kant und Plato.

Zu diesem Mechanismus der Neigungen, wodurch die Natur den Völkerfrieden veranstaltet und gleichsam garantirt, gesellt sich die sittliche Vernunfteinsicht, die jenes Ziel um seiner selbst willen verfolgt. Diese Einsicht zu verbreiten, das Ziel selbst mit allen seinen Bedingungen allen erkennbar zu machen, ist die Aufgabe der Philosophen. Die Philosophen sollen über die Möglichkeit des öffentlichen Friedens, über die Bedingungen dieser Möglichkeit gehört und von den öffentlichen Gewalthabern zu Rathe gezogen werden. Aber wie kann man von der Politik verlangen, daß sie auf die Philosophen höre? Wie kann man Staatsmännern, Gesetzgebern und Regenten zumuthen, daß sie die Philosophen um Rath fragen? Wenn Kant niemals ein Schwärmer war, so ist er, wie es scheint, an dieser Stelle einer geworden. Seit Plato hat kein Philosoph eine solche Sprache geführt. Indessen die Sache ist von Kant nicht so schwärmerisch gemeint, als sie zu sein den Anschein hat. Kant bildet sich nicht ein, daß die Philosophen in dieser Rücksicht ernstlich gefragt werden sollen. Er meint, man solle sie im Geheimen fragen, d. h. stillschweigend dazu auffordern, ihre Meinung zu sagen: man soll sie reden lassen, man soll ihnen nichts geben als öffentliche Gedankenfreiheit. Er nennt dieses den Philosophen eingeräumte Recht „den geheimen Artikel zum ewigen Frieden"*). Der Ausdruck ist mit Humor gewählt. Die geheime Frage der Staatsmänner an die Philosophen ist die stillschweigende, die nichts anderes bedeutet, als daß die Philosophen ungefragt reden dürfen. Darum bezeichnet sie Kant als „geheime Räthe", weil sie öffentlich oder

*) Ebendas. II Abschn. 2. Zusatz. — Bd. V. S. 444 — 445.

Digitized by Google

ausdrücklich keiner in Staatsangelegenheiten fragen wird. Der einzige geheime Artikel zum ewigen Frieden ist in dem Satz enthalten: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Plato setzte die Verwirklichung seines Idealstaats, der ein vollkommenes Kunstwerk und Abbild der Gerechtigkeit sein wollte, auf den Fall, daß die Könige philosophiren oder die Philosophen Könige werden. Diese stolze Forderung macht Kant nicht. Aber er ist nicht weniger stolz in der Art, wie er sie verwirft. „Daß Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos."

Digitized by Google

Dreizehntes Capitel.

Tugendlehre. Die Pflichten gegen ſich ſelbſt.

I.

Begriff der Tugendpflicht.

1. Rechts- und Tugendpflicht.

Die Freiheitsgeſetze ſind doppelter Art, äußere und innere: die Erfüllung der erſten iſt erzwingbar, die der anderen nicht; jene ſind Rechtsgeſetze, dieſe ſind Moralgeſetze. Jedes Geſetz iſt eine zu erfüllende Pflicht. Wenn es ſich um ein inneres oder moraliſches Geſetz handelt, ſo wird dieſe Pflicht nur dann erfüllt, wenn man ſie thut um der Pflicht willen. In der Geſetzmäßigkeit der Triebfeder beſteht hier einzig und allein die Pflichterfüllung. Die äußeren Freiheitsgeſetze fordern nur, daß die Handlung mit dem Geſetz übereinſtimme, alles andere iſt ihnen gleichgültig; die inneren verlangen, daß die Geſinnung dem Geſetze und nur dieſem entſpreche. Die Rechtsgeſetze beziehen ſich bloß auf die Handlung, die Moralgeſetze auf die Maxime der Handlung; die Handlung kann erzwungen werden, nie die Geſinnung. Wir nennen ſolche Pflichten, deren Erfüllung unerzwingbar iſt, ethiſche im Unterſchiede von den juriſtiſchen.

Wozu uns die ſittlichen Pflichten verbinden, ohne daß ſie uns

Digitized by Google

jemals dazu zwingen können, ist die pflichtgemäße Gesinnung, die an den sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen ihren hartnäckigen und immer erneuten Gegner findet. Die pflichtmäßige Gesinnung lebt im fortwährenden Kampfe mit den widerstrebenden Neigungen, mit dieser „Brut gesetzwidriger Gesinnungen"; sie lebt von diesem Kampf und erzeugt sich nur im Sieg über den beständigen und rastlosen Feind. Man kann die Stärke des moralischen Grundsatzes an der Stärke seiner den Neigungen widerstrebenden Kraft, an der Stärke der bekämpften und überwundenen Neigungen selbst messen. Diese im Kampfe bewährte Gesinnungsfestigkeit ist die sittliche Tapferkeit, die eigentliche Kriegsehre des Menschen, die Tugend. Die ethischen Gesetze verpflichten uns zur Tugend und können darum „Tugendpflichten" genannt werden: es sind diejenigen Pflichten, deren Erfüllung nur möglich ist durch die tugendhafte Gesinnung*).

2. Unterschied der Tugendpflichten.

Jede Pflicht ist ein zu erfüllender Zweck von unbedingter Geltung. Ein absoluter (an sich selbst gültiger) Zweck kann nur in einem Wesen bestehen, welches die Bedingung ausmacht, unter der es überhaupt Zwecke giebt: das ist die zwecksetzende oder praktische Vernunft, der vernünftige Wille oder die Person. Innerhalb unserer Welt ist die einzige Person der Mensch. Darum ist der Mensch als Selbstzweck oder die Menschenwürde das einzige Object, worauf sich alle unsere Pflichten beziehen. Es giebt nur Pflichten gegen Menschen; von Pflichten gegen andere Wesen kann nur im uneigentlichen Sinne geredet werden. So begrenzt sich das Gebiet der Ethik dahin, daß alle unsere Pflichten

*) Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleitg. I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. — Bd. V. S. 202 flgd.

Digitized by Google

ſich auf die Menſchheit beziehen entweder in der eigenen Perſon oder in der Perſon unſerer Nebenmenſchen: ſie ſind entweder Pflichten gegen uns ſelbſt oder Pflichten gegen die anderen Menſchen.

Das oberſte Pflichtgebot lautet: nimm in allen deinen Handlungen die Menſchenwürde in dir und in den Anderen zum Zweck, thue nichts, was dieſen Zweck beeinträchtigt! Handle ſtets aus Achtung der Menſchenwürde; handle nie aus der entgegengeſetzten Maxime*)!

Wenn unſer Wille vollkommen der Menſchenwürde entſpricht, ſo befinden wir uns im Zuſtande der Vollkommenheit; wenn unſer äußeres Daſein in allen ſeinen Verhältniſſen der Menſchenwürde gemäß iſt, ſo befinden wir uns in einem Zuſtande äußerer Vollkommenheit, den wir näher als Glückſeligkeit bezeichnen. Die perſönliche Vollkommenheit iſt eigene That, ſie iſt nur möglich als Wirkung des eigenen Willens; niemand vermag dieſe Vollkommenheit in einem Anderen zu bewirken, denn niemand kann für einen Anderen wollen; wohl aber kann durch unſere thätige Mitwirkung die Glückſeligkeit des Anderen gefördert werden. Jetzt läßt ſich der Inhalt unſerer Pflichten genauer ſo faſſen: „mache zum Zweck deiner Handlungen die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückſeligkeit!“ Jene bildet den Inhalt aller Pflichten gegen ſich ſelbſt, dieſe den Inhalt aller Pflichten gegen die Anderen. So ſind die Pflichten ihrem Inhalte nach verſchieden. Es giebt eine Mehrheit von Pflichten, darum auch eine Mehrheit von Tugenden, denn jede Pflichterfüllung iſt Tugend**).

Die ethiſchen Gebote fordern die Handlung um der Pflicht willen: ich ſoll um ihrer ſelbſt willen die eigene Vollkommenheit, um ihrer ſelbſt willen die fremde Glückſeligkeit befördern. Damit

*) Ebendaſ. Einl. II. III. — Bd. V. S. 206—210.

**) Ebendaſ. Einleitg. No. IV—VI.

Digitized by Google

eröffnet ſich vor mir ein weiter Spielraum von Handlungen; das Geſetz ſagt hier nicht, was ich im einzelnen Falle zu thun habe, es beſtimmt nur meine Maxime, nicht die Handlung ſelbſt. Auf welche Art ich zum Beſten der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückſeligkeit handeln ſoll, welche Mittel ich in dieſer Abſicht zu ergreifen, was ich zu thun habe, wenn verſchiedene Pflichten ſich gegenſeitig beſtreiten und einſchränken: darüber ſagt das ethiſche Geſetz nichts. Die Maxime iſt beſtimmt und genau, die Befolgung unbeſtimmt und weit. Je weiter die Verbindlichkeit, um ſo unvollkommener; die engſte Verbindlichkeit, wodurch die Handlung in der genaueſten Weiſe beſtimmt wird, iſt die vollkommenſte. Je unvollkommener die Verbindlichkeit iſt, um ſo unvollkommener iſt auch die verbindende Pflicht. Darum nennt Kant die Tugendpflichten, ſo weit ſie poſitiv ſind, „weit und unvollkommen"; ſie ſagen nur, was wir beabſichtigen — nicht was wir thun ſollen; ſie ſagen genau, was wir nicht thun ſollen: ſie ſind vollkommen als Verbote, nicht als Gebote.

In dieſem Punkte unterſcheiden ſich wieder die Moralgeſetze von den Rechtsgeſetzen, die ethiſche Verbindlichkeit von der juriſtiſchen. Die juriſtiſche Verbindlichkeit iſt eng, die Rechtspflichten ſind vollkommen; in dem engen Spielraume, den ſie vorſchreiben, bewegt ſich der gebundene und erzwingbare Gehorſam mit voller Sicherheit. Dieſe Sicherheit fehlt in dem weiten Spielraume des moraliſchen Handelns. Hier entſteht im Zuſammenſtoß der Umſtände ein Widerſtreit der Pflichten, der Ausnahmen zu rechtfertigen ſcheint und ein Abwägen der Fälle nöthig macht, wobei die willkürliche Reflexion ſich in weiten Grenzen ergeht. So bildet ſich in der Tugendlehre die Anlage zur „Caſuiſtik", die in der Rechtslehre fehlt. Weil die ethiſchen Geſetze vielumfaſſend und unbeſtimmt ſind, ſo gehört Uebung dazu, um in je-

Digitized by Google

dem gegebenen Falle die Pflicht richtig zu erkennen und demgemäß richtig zu handeln, eine theoretische und praktische Uebung, zu deren Bestimmung die Ethik eine Methodenlehre giebt, welche die Rechtslehre bei der Natur ihrer Pflichten nicht nöthig hatte*).

3. Das Gegentheil der Tugend.

Kant und Aristoteles.

Mit dem Begriffe der Tugend ist auch der Begriff ihres Gegentheils gegeben. Tugend ist Handlung aus pflichtmäßiger Maxime; das Gegentheil der Tugend hat demnach den doppelten Fall, daß entweder alle Maxime fehlt und die Handlung völlig grundsatzlos ist, oder daß gehandelt wird aus der entgegengesetzten Maxime. Entweder es wird aus pflichtmäßiger Maxime gehandelt oder aus gar keiner oder (aus einer anderen als der pflichtmäßigen d. h. aus) pflichtwidriger Maxime. Der erste Fall ist die Tugend, die Gesinnung ist nie erzwingbar, darum ist die tugendhafte Handlung mehr als bloß schuldig, sie ist verdienstlich; der zweite Fall ist die Abwesenheit der Tugend, das nichtpflichtmäßige, grundsatzlose und darum moralisch werthlose Handeln, der moralische Unwerth; der dritte Fall ist das Handeln aus pflichtwidriger Gesinnung, die vorsätzliche Uebertretung der Pflicht, das conträre Gegentheil der Tugend, das Laster*).

Tugend und Laster unterscheiden sich mithin durch die moralische Denkweise, sie unterscheiden sich durch die Maximen, die entgegengesetzter Art sind: darum ist ihr Unterschied nicht graduell, sondern specifisch; es sind grundverschiedene sittliche Gattungen. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Ethik der

*) Ebendas. Einl. VII. VIII. und XVIII. Anmerkg.

**) Ebendas. Einl. II. (Anmerkg.) VII. — Bd. V. S. 208. 215 flgd.

Digitized by Google

ariſtoteliſchen ſcharf entgegenſetzt. Ariſtoteles betrachtete die natürlichen Triebe gleichſam als den Stoff der Tugend und dieſe als deren richtige Form, als deren harmoniſches Verhältniß. Die Tugend galt ihm als der maßvolle Trieb, als die richtige Mitte zwiſchen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig. Es giebt hier eine natürliche Begierde nach Beſitz: wenn dieſer Trieb in extremer Weiſe ſich vermindert, ſo entſteht die Verſchwendung; wenn er in extremer Weiſe wächſt, ſo entſteht der Geiz; wenn er zwiſchen Verſchwendung und Geiz die richtige Mitte hält, ſo bildet er die Liberalität, welche Sparſamkeit und Freigebigkeit in ſich vereinigt. Die Liberalität iſt Tugend, Verſchwendung und Geiz ſind Laſter. So bildet die Tugend die richtige Mitte entgegengeſetzter Triebe, das Gegentheil der Tugend iſt der Trieb im Uebermaße entweder der Stärke oder des Mangels. Die Tugend iſt der wohlgeformte und maßvolle, das Laſter der formloſe, ungemäßigte Trieb. Der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter iſt hier nicht generell, ſondern graduell. Wenn dieſe ariſtoteliſche Theorie der Tugend richtig wäre, ſo würde folgen, daß man aus der Tugend durch Vermehrung oder Verminderung das Laſter erzeugen könnte, und ebenſo umgekehrt aus dem Laſter die Tugend; es würde folgen, daß man auf dem Wege von einem Laſter zu dem entgegengeſetzten die Tugend wie eine Station paſſiren müſſe, denn als das Mittlere liegt ſie auf dem Wege von einem Extreme zum anderen. So verfehlt man die richtige Unterſcheidung zwiſchen Tugend und Laſter und ebenſo die richtige Unterſcheidung der Laſter ſelbſt. Aus dieſem doppelten Grunde iſt die ariſtoteliſche Theorie unrichtig und unbrauchbar. Der Geiz iſt die extreme Habſucht, die Verſchwendung ſoll davon das maßloſe Gegentheil ſein; als ob die Verſchwendung nicht auch habſüchtig, maßlos habſüchtig, alſo ebenfalls geizig

Digitized by Google

ſein könnte, in ſehr vielen Fällen ſein muß! Der Verſchwender will haben, um zu genießen; der Geizige will haben, um zu beſitzen: alſo beide unterſcheiden ſich nicht durch den Grad, ſondern durch die Maxime ihrer Habſucht; wenn die Abſicht auf den Beſitz die Maxime der Handlungen bildet, wenn alle Handlungen auf dieſen Zweck abzielen, ſo entſteht der Geizhals; wenn die Abſicht auf den Genuß die Handlungen beherrſcht, ſo entſteht der Verſchwender. Hieraus erhellt, daß man nur durch die Art und Beſchaffenheit der Maximen die Laſter ſowohl von der Tugend als von einander zu unterſcheiden vermag.

Die Tugend iſt nicht bloß eine: dieſen Satz ſtellt Kant der ſtoiſchen Sittenlehre entgegen. Die Tugend iſt nichts Mittleres: dieſer Satz gilt gegen die ariſtoteliſche Ethik. Die Tugend iſt nichts Empiriſches: dieſer Satz widerſpricht der geſammten dogmatiſchen Sittenlehre, die auf natürliche Neigungen die Tugend gründen wollte*).

4. Die moraliſche Geſundheit.

Es giebt eine der Tugend günſtige und eine der Tugend entgegengeſetzte Gemüthsverfaſſung. Nur in der vollkommenen inneren Freiheit kann die Pflicht der ſelbſtgewählte, herrſchende Grundſatz unſerer Handlungen werden. Dieſe Freiheit iſt getrübt, wenn die Affecte, die natürlichen Wallungen des Herzens, überhandnehmen und das Temperament herrſcht; ſie iſt vollkommen aufgehoben und in ihr Gegentheil verkehrt, wenn die Leidenſchaften, die ſelbſtſüchtigen Begierden des Herzens, in uns walten und die Selbſtliebe herrſcht. Ein Beiſpiel des Affects

*) Ebendaſ. Einleitg. XIII. Allg. Grdſtz. in Behandl. der reinen Tugendlehre. Vgl. Tugendl. I Buch. I Abth. II Hptſt. 2. Art. §. 10. — Bd. V. S. 264 flgd.

Digitized by Google

ist der Zorn, ein Beispiel der Leidenschaft der Haß. In beiden Fällen ist der Mensch seiner selbst nicht mächtig und darum zur Tugend und moralischen Pflichterfüllung unfähig. Nur in der vollkommenen Herrschaft über sich selbst wird das Gemüth fähig zum tugendhaften Handeln; nur in dieser Verfassung kann der Pflichtbegriff klar und deutlich auftreten, in jeder anderen ist er umwölkt oder ganz und gar verdunkelt. Die Herrschaft über sich selbst besteht in der affect- und leidenschaftslosen Stimmung, in der „moralischen Apathie", die nicht abgestumpfte Gleichgültigkeit oder Indifferenz, sondern jene sichere Gemüthsruhe ist, die den Zustand der moralischen Gesundheit ausmacht. Und weil der Mensch nur mit voller Freiheit tugendhaft handeln kann, darum darf das tugendhafte Handeln auch nicht Gewohnheit oder Fertigkeit werden, denn jede Gewohnheit ist ein unwillkürliches Handeln, worin die selbstbewußte Freiheit erlischt.

Wir haben schon früher von einem moralischen Gefühle geredet, welches der Pflichtbegriff in unserem Gemüthe erweckt, einem Gefühle nicht als Ursache, sondern als Wirkung der Pflicht, wodurch wir in eine dem pflichtmäßigen Handeln günstige Stimmung versetzt werden; dieses Gefühl bildet einen moralisch-ästhetischen Zustand, den Kant als die „Prädisposition zur Tugend" bezeichnet. In ihm vereinigt sich das Gefühl für die eigene Würde mit dem Gefühle für das Wohl der Anderen, das Selbstgefühl mit der Menschenliebe: diese Selbstachtung ist die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen uns selbst, diese Menschenliebe die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen die Anderen*).

*) Ebendas. Einleitg. XII. Aesth. Vorbegr. der Empfänglichk. des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt. a. c. d. Einl. XV. XVI. XVII.

Digitized by Google

5. Die moraliſche Selbſtprüfung.

Aber weder die innere Gemüthsfreiheit und Herrſchaft über ſich ſelbſt noch die moraliſchen Empfindungen ſind an ſich ſchon Tugend. Die Tugend liegt nur in der Maxime, in der Maxime, die nichts enthält als die Pflicht. Hier iſt es ſehr leicht, daß eine andere Abſicht mit aller Harmloſigkeit den Schein der Pflicht annimmt, daß ſich das gute, im Grunde eigenliebige Herz als Pflichtbewußtſein geberdet und das tugendhafte Handeln an der Wurzel verdirbt. Nichts iſt natürlicher als dieſe Vermiſchung der Pflicht mit der Neigung, als dieſe ſtille und unwillkürliche ſophiſtiſche Ueberredung, die unſere Neigungen und Wünſche als Pflichten erſcheinen läßt; nichts iſt dem moraliſchen Handeln, der Tugend im ſtrengen Sinne, gefährlicher. Darum iſt vor aller Pflichterfüllung nöthig, daß man das unwillkürlich Vermiſchte genau ſondert und tief in das eigene Herz hineinblickt, um die wahre Pflicht von der falſchen, das Weſen vom Schein zu unterſcheiden. Dieſe Prüfung iſt die moraliſche Selbſterkenntniß. „Prüfe dein Herz!“ iſt das erſte Gebot aller Pflichten; es iſt die erſte Pflicht gegen ſich ſelbſt als Bedingung aller anderen. Die Höllenfahrt, wie Kant ſagt, iſt der Weg zur Vergötterung. Jene moraliſche Selbſtprüfung iſt unſere Höllenfahrt. Sie führt durch eine Scylla und Charybdis, die beide glücklich vermieden ſein wollen, oder wir leiden moraliſchen Schiffbruch, den ſchlimmſten von allen. Die eine Klippe iſt die „ſchwärmeriſche Selbſtverachtung“, die andere die „eigenliebige Selbſtſchätzung“, die falſche Demuth und der falſche Stolz. Wer in ſein eigenes Herz ſchaut und ſich in der Ueberzeugung gleichſam wohlthut: „ich bin zu allem Guten vollkommen unfähig,“ der iſt an der einen Klippe geſcheitert; wer in ſein eige-

Digitized by Google

nes Herz ſchaut und ausrufen kann: „ſiehe da! es iſt alles ſehr gut!“ der ſcheitert noch ſchlimmer an der anderen*).

6. Das Gewiſſen.

Der Pflichtbegriff lebt in uns, wir können und ſollen dieſe Vorſtellung zur alleinigen Maxime unſeres Handelns machen; ob wir es wirklich thun oder gethan haben, das iſt die Frage. Auf dieſe Frage giebt es eine ganz gewiſſe, ganz unfehlbare Antwort: dieſe Antwort iſt das Gewiſſen, das auch ungefragt antwortet, weil es ſtets richtet. Jeder Menſch iſt in ſeinem Gewiſſen der geborne und unfehlbare Richter über ſich ſelbſt; jeder Menſch hat den unſichtbaren Richter und hört ſeine Stimme; nicht jeder, bei weitem die wenigſten kehren ſich ernſtlich daran.

Das Gewiſſen richtet jede unſerer Handlungen. Sein Richterſpruch erklärt uns, ob die Handlung tugendhaft, ob ſie moraliſch war oder nicht. Im erſten Fall wird ſie losgeſprochen, im anderen verdammt. Entweder war die Handlung tugendhaft oder ſie war es nicht; ſie kann nicht beides zugleich ſein, ſie kann nicht zugleich verdammt und losgeſprochen werden. War ſie verdammungswürdig, ſo wird ſie nie entſchuldigt: es giebt kein weites Gewiſſen; war ſie verdammungswürdig, ſo wird ſie noch weniger losgeſprochen: es giebt kein ungerechtes Gewiſſen; war ſie in ihrem innerſten Grunde nicht tugendhaft, ſo wird ſie nie als tugendhaft erſcheinen: es giebt kein irrendes Gewiſſen. Ein Richter von weitem Gewiſſen läßt, um bildlich zu reden, auch fünf einmal gerade ſein; ein ungerechter Richter läßt auch ſauer einmal für ſüß gelten; einem irrenden Richter kann auch ſchwarz einmal weiß erſcheinen. Ein ſolcher Richter iſt nur das Gewiſſen niemals: es iſt immer eng, gerecht, unfehlbar.

*) Ebendaſ. I Th. I Buch. III Hptſt. II Abſchn. §. 14—15.

Es kennt jede unſerer Handlungen in ihrem innerſten Grunde. Ob die Handlung tugendhaft war oder nicht, darüber kann ſich nur das Gewiſſen niemals täuſchen. Denn der moraliſche Charakter meiner Handlung hängt einzig und allein davon ab, ob ich in der Handlung die Pflicht gewollt habe oder nicht. Möglicherweiſe habe ich in dem beſtimmten Fall etwas für Pflicht gehalten, was nicht Pflicht war, ich habe über die Pflicht unrichtig geurtheilt, ich habe geirrt. Ein ſolcher Irrthum hebt den moraliſchen Charakter der Handlung ſelbſt nicht auf; er haftet an meinem Urtheile, nicht an meiner Handlung. Wenn dieſe Handlung in gar keiner ſelbſtſüchtigen Abſicht geſchah, ſo war der Wille rein, ſo war die Maxime pflichtmäßig, und darüber allein richtet das Gewiſſen. Ueber dieſen Punkt giebt es keinen Irrthum. Ob meine Abſicht pflichtmäßig oder ſelbſtſüchtig war, darüber iſt bei dem Gewiſſen, dem Herzenskündiger in mir, keine Täuſchung möglich.

Aber wie iſt das Gewiſſen ſelbſt möglich? Ich, das Subject dieſer Handlung, bin der Angeklagte. Ich, das Gewiſſen, bin der Richter über dieſe Handlung. Alſo bin Ich Richter und Partei zugleich, alſo iſt hier Richter und Partei *eine* Perſon. Wie iſt dieß möglich? Im bürgerlichen Leben wäre eine ſolche Vereinigung die ungerechteſte aller Formen der rechtſprechenden Gewalt. Wie kann in einer ſolchen Form *der* Gerichtshof eingerichtet ſein, bei dem nie auch nur die kleinſte Ungerechtigkeit ſtattfindet? Das Problem iſt bereits gelöſt. Ein anderes iſt das handelnde, ein anderes das richtende Ich. Jenes iſt der „empiriſche", dieſes der „intelligible Charakter", der den empiriſchen Chrrakter in allen ſeinen Handlungen begründet und verpflichtet, durchſchaut und richtet. Wäre der Menſch nicht intelligibler Charakter, ſo wäre nicht zu erklären, wie er ſich ſelbſt

Digitized by Google

verpflichten, wie es also Pflichten gegen sich selbst geben könne. Die menschliche Natur vereinigt Sinnlichkeit und Freiheit*).

7. Pflichten gegen Gott.

Durch das Gewissen wird der Mensch verantwortlich für alle seine Handlungen, verantwortlich nicht für die äußere That, sondern für die geheime Absicht. Diese Verantwortung gehört nicht vor das Forum eines bürgerlichen Gerichtshofes; sie verlangt einen unsichtbaren Richter, der zugleich vorgestellt werden muß als das allverpflichtende Wesen, als der moralische Gesetzgeber, als Weltschöpfer oder Gott. Dann werden die Pflichten vorgestellt als göttliche Gebote: diese Vorstellungsweise ist nicht mehr bloß moralisch, sondern religiös. Die religiöse Vorstellungsweise gründet sich auf die moralische, nicht umgekehrt. Und wie die Pflichten sämmtlich reine Vernunftgesetze sind, so will auch die Religion ihrem wahren Inhalte nach begriffen werden „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten die sittlichen Gesetze für Pflichten; sondern weil sie Pflichten sind, darum allein sind sie unbedingt zu erfüllen und erscheinen als göttlich. Die Vorstellung ihrer Nothwendigkeit ist früher als die ihrer Göttlichkeit. Die letzte Vorstellung beruht auf der ersten als ihrer Voraussetzung. Wenn die Pflichten nicht als unbedingte Gebote vorgestellt werden müßten, so könnten sie nie als göttliche gelten. Wenn diese Gebote deßhalb befolgt werden müßten, weil Gott sie gegeben hat, so wäre ihre Erfüllung vor allem eine Pflicht gegen Gott. Nun ist der Grund der Verbindlichkeit in allen

*) Ebendas. Einl. XII. b. Eth. Elementarl. I. Buch. Einl. §. 1 — §. 3. Ebendas. I Buch. III Hptst. I Abschn. §. 13. Vergl. oben Cap. VII. Nr. II. 3. S. 133—135 und Schlußanmerkg.

Digitized by Google

Fällen, wo er nicht juriſtiſch iſt, rein moraliſch. Darum giebt es keine Pflichten gegen Gott. Weder können wir die Sittengeſetze überhaupt ſo auffaſſen, daß ſie uns nur als göttliche Gebote verpflichten, noch giebt es neben den Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen die anderen Menſchen ein beſonderes Gebiet der Pflichten gegen Gott. Dieß wären die beſonderen Religionspflichten neben den ethiſchen; jene befiehlt uns die Religion, dieſe die moraliſche Vernunft. Die frühere Sittenlehre hat dieſe Eintheilung ohne weiteres gemacht und die Religionspflichten in einem beſonderen Abſchnitte behandelt. Es iſt aber klar, daß dieſe Pflichten gegen Gott ſich von allen übrigen Pflichten ihrem Urſprunge und Weſen nach ſo ſehr unterſcheiden, daß beide niemals aus demſelben Geſichtspunkte betrachtet und in den Zuſammenhang einer Wiſſenſchaft verknüpft werden dürfen. Gott hat uns gegenüber gar keine Pflichten; wir haben Gott gegenüber gar keine Rechte. Ein Verhältniß, wo auf der einen Seite nur Pflichten, auf der anderen nur Rechte ſind, bildet eine Kluft, die kein Vernunftbegriff zu überſteigen vermag. Die Pflichten gegen die Menſchheit ſind Vernunftbegriffe, die Pflichten gegen Gott überſteigen unſere Vernunfteinſicht; darum nennt Kant die erſten „immanente", die andern „transſcendente Pflichten". Wenn es ſolche Pflichten gäbe, wenn ſie uns bezeichnet werden könnten, ſo wäre dieß niemals durch die eigene Vernunft, ſondern bloß durch unmittelbare göttliche Offenbarung möglich. Die auf Offenbarung gegründete Kenntniß unterſcheidet ſich dem Weſen nach von der Vernunfterkenntniß. Hier iſt die Grenze, welche beide trennt. Die Vorſtellung beſonderer Religionspflichten als Pflichten gegen Gott iſt jenſeits der Grenze. Sie gehört alſo nicht in die philoſophiſche Moral, ſondern in die Religionslehre, nicht in die Religion innerhalb der Grenzen der

Digitized by Google

bloßen Vernunft, sondern in die Lehre von der geoffenbarten Religion*).

8. Grenze des Pflichtbegriffs.

Die sittliche Vernunfteinsicht kennt nur Pflichten gegen die Menschheit; die Grenze der Menschheit ist auch die Grenze des Pflichtgebiets. Nur der Mensch hat Pflichten; er hat Pflichten nur gegen Menschen. Was uns als Pflicht gegen andere (nicht menschliche) Wesen erscheint, das ist im Grunde eine Pflicht gegen uns selbst. Wenn gewisse Pflichten einen solchen Schein annehmen, so werden sie gleichsam doppelsinnig oder amphibolisch. Kant nennt diesen Schein „die Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten." Es ist z. B. offenbar eine menschliche Pflicht, nicht die Werke der Natur in roher Weise zu zerstören, die Thiere nicht zu quälen u. s. f., aber das ist keine Pflicht gegen die Thiere, sondern gegen uns selbst. Die Thierquälerei muß eine Rohheit und Unempfindlichkeit zur Folge haben, womit sich keine moralische Gemüthsverfassung, keinerlei Wohlwollen verträgt. So ist die Humanität in der Behandlung der Thiere, genau ausgedrückt, nicht Pflicht gegen die Thiere, sondern Pflicht gegen uns selbst in Ansehung der Thiere. Der Mensch soll nichts thun, was ihn unmenschlich macht. Das ist eine negative Pflicht, die wir gegen uns selbst haben. Nur aus diesem Grunde ist die Thierquälerei pflichtwidrig, nur deßhalb, weil sie unmenschlich ist. Es ist, wie man sieht, ein Umweg, auf welchem Kant

*) Tugendl. I Th. I Buch. III Hptst. I Abschn. §. 13. — Vgl. §. 18. Vgl. Beschluß. Von den Pflichten gegen Gott. — Bd. V. S. 329—332.

Digitized by Google

unſere Pflicht in Anſehung der Thiere begründet. Der Menſch hat keine unmittelbaren Pflichten gegen die Thiere, dieſe haben keine Rechte gegenüber dem Menſchen: es giebt nach Kant kein ſittlicher Wechſelwirkung fähiges Verhältniß zwiſchen Menſch und Thier. Bekanntlich hat Schopenhauer an der geſammten Theorie der kantiſchen Pflichtenlehre, insbeſondere an dieſem die Thiere betreffenden Punkte den ſtärkſten Anſtoß genommen. Als die oberſte Triebfeder der Sittlichkeit gilt bei Schopenhauer das Mitleid, die Sympathie, die Kant von den ſittlichen Motiven ausſchließt. Es ſoll das Mitleid ſein, welches unmittelbar die Grauſamkeit gegen die Thiere nicht um der Menſchen, ſondern um der Thiere ſelbſt willen verbietet*).

II.

Pflichten gegen ſich ſelbſt. Unterlaſſungspflichten.

1. Phyſiſche Selbſterhaltung. (Selbſtmord.)

Der Zweck, worauf ſich insgeſammt dieſe Pflichten beziehen, iſt die eigene Vollkommenheit, die Würde der eigenen Perſon. Da zur Perſon auch die natürliche Individualität, das animaliſche Daſein gehört, ſo gebieten uns dieſe Pflichten die eigene Vervollkommnung ſowohl in phyſiſcher als moraliſcher Hinſicht: die Cultur aller unſerer Kräfte. Dieſe Gebote eröffnen uns einen weiten Spielraum und haben deßhalb eine weite Verbindlichkeit. Sie können unmöglich genau vorſchreiben, was jeder zu ſeiner eigenen Vervollkommnung thun ſoll, ſie können nur im Allgemeinen gebieten, daß dieſe Vervollkommnung der Grundſatz und Zweck unſerer Handlungen ſei. Als Gebote ſind mithin die

*) Ebendaſ. I Th. I Buch. III Hptſt. Epiſod. Abſchn. Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe u. ſ. f. §. 16—17. — Bd. V. S. 276—278.

Digitized by Google

Pflichten gegen uns selbst (wegen ihrer weiten Verbindlichkeit) unvollkommene Pflichten.

Doch können sie genau bestimmen, was wir zum Zweck unserer Vervollkommnung vermeiden sollen sowohl in physischer als moralischer Hinsicht. Nach beiden Seiten sind die negativen Pflichten gegen uns selbst vollkommen; sie können auch Unterlassungspflichten genannt werden, denn sie gebieten, was unter allen Umständen unterlassen, sie verbieten, was in keinem Falle gethan werden soll. Die erste Bedingung der eigenen Vervollkommnung ist die Selbsterhaltung; das Gegentheil der Selbsterhaltung ist die Selbstzerstörung, die, moralisch genommen, Selbstentwürdigung oder Wegwerfung ist.

Es werden demnach die Unterlassungspflichten gegen uns selbst in diese beiden Formeln eingehen: 1) zerstöre nicht dein physisches Selbst! 2) entwürdige nicht dein moralisches Selbst, wirf dich nicht weg!

Die physische Selbsterhaltung besteht im leiblichen Dasein, in der Fortpflanzung des Geschlechts, in der leiblichen Ernährung. Das pflichtwidrige Gegentheil ist die vorsätzliche Selbstzerstörung: die Selbstentleibung oder der Selbstmord, der unnatürliche Geschlechtsgenuß oder die wollüstige Selbstschändung, der unnütze Gebrauch der Nahrungsmittel oder die Selbstbetäubung. Da Kant die vorsätzliche Pflichtübertretung als „Laster" bezeichnet, so war er genöthigt, den Selbstmord unter die Laster zu rechnen, während eigentlich nur ein zur Gewohnheit und zum Hange gewordenes pflichtwidriges Handeln Laster genannt werden kann.

Allen diesen Unterlassungspflichten gegenüber hat die Casuistik ihr Spiel. Ob unter allen Umständen der Selbstmord verwerflich ist, auch in dem Fall einer heroischen Aufopferung, wie bei dem

Digitized by Google

Heldentode des Curtius u. ſ. f.? Ob es erlaubt ſei, vorſätzlich etwas zu thun, das den Tod zur Folge haben könne? Bekanntlich war Kant einer der hartnäckigſten Gegner der Schutzblattern, die er für Einimpfung der Beſtialität, für eine Selbſtvergiftung erklärte. Er macht daraus die caſuiſtiſche Frage in ſeiner Moral: „iſt die Pockeninoculation erlaubt?“ Beſonders komiſch nimmt ſich die Caſuiſtik bei der dritten Unterlaſſungspflicht aus. Der zu reichliche Genuß der Nahrungsmittel, namentlich des Weins, verbindet ſich oft mit den geſelligen Freuden eines Gaſtmahls. Kant ſelbſt war kein Verächter des erſten Genuſſes und ein großer Liebhaber des zweiten. Was iſt in dem geſelligen Gaſtmahl reizender als die Unterhaltung, die belebte Geſprächigkeit, und was belebt dieſe mehr als der Wein? Darf man in dieſer Rückſicht „dem Wein, wenngleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht?“ Und wenn beim Gaſtmahle die richtige Grenze im Genuß leicht überſchritten wird, iſt nicht die förmliche Einladung dazu faſt gleich einer vorſätzlichen Unmäßigkeit? Man möge nicht über die Zahl der Muſen, wie Cheſterfield ſagt, Gäſte einladen, denn je kleiner die Geſellſchaft iſt, um ſo mehr muß ſich beim allgemeinen Geſpräche der phyſiſche Genuß beſchränken. Es iſt, als ob unſerem Philoſophen ſeine bekannte Liebhaberei für die geſelligen Tiſchfreuden hier in der Moral auf's Gewiſſen falle und er ſich anſtrenge, ſie mit dem Pflichtbegriff gründlich auseinanderzuſetzen. Zuletzt wirft er die komiſch-caſuiſtiſche Frage auf: „wie weit geht die ſittliche Befugniß, dieſen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben*)?“

*) Ebendaſ. I Th. I Buch. I Hptſt. Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt als ein animaliſches Weſen. §. 6. §. 8. — Bd. V. S. 250—59.

Digitized by Google

2. Moraliſche Selbſterhaltung. (Lüge. Geiz. Kriecherei.)

Kant und Benjamin Conſtant.

Die moraliſche Selbſterhaltung iſt die Erhaltung der eigenen Würde; das pflichtwidrige Gegentheil iſt die vorſätzliche Selbſtentwürdigung oder Wegwerfung der eigenen Perſon. Das Verbot heißt: „wirf dich nicht weg! handle nicht ehrlos!“

Die erſte Bedingung der Ehrenhaftigkeit iſt die Ehrlichkeit. „Sei, was du biſt! Wolle nie ſcheinen, ein Anderer zu ſein! Zu deiner Perſon gehört auch alles, was du denkſt und weißt. Sei durchaus und in allem wahrhaft!“ Das vorſätzliche Gegentheil der Wahrhaftigkeit iſt die Lüge, „Lüge nie!“ Bei Kant gilt die Lüge als die Wurzel alles Uebels. Sie iſt das Element alles Böſen, ſie war die erſte Sünde der Menſchen, die noch dem Brudermorde voranging. Es giebt keinen Fall, wo die Lüge erlaubt wäre. Kant nimmt die Sache ſo ernſthaft, daß er die caſuiſtiſche Frage aufwirft, ob man aus bloßer Höflichkeit: „gehorſamer Diener!“ ſagen dürfe?

Er will auch der Nothlüge keine Ausnahme geſtatten. Sie kann nie rechtlich erlaubt ſein, weil ſie unter allen Umſtänden moraliſch verboten iſt. Noch neuerdings hat Schopenhauer den kantiſchen Erklärungen entgegen die Nothlüge durch die Nothwehr gerechtfertigt. Wie das Unrecht durch Gewalt und durch Liſt zugefügt werden könne, ſo müſſe auch eine Abwehr des Unrechts in beiden Formen erlaubt ſein; die Nothwehr durch Liſt ſei die Nothlüge. Kant verwirft ſie ſelbſt im äußerſten Falle. Man denke ſich einen Verfolgten, der ſich in der äußerſten Gefahr zu uns flüchtet und mit unſerm Wiſſen in unſerm Hauſe verbirgt; die Verfolgung ſelbſt ſei die ungerechteſte, es ſei ein Mörder,

Digitized by Google

der ſein Opfer aufſucht, dieſes Opfer ſei unſer Freund; ſo dürfen wir ſelbſt in dieſem äußerſten Falle den Mörder nicht belügen, wenn er uns nach dem Aufenthalte des Verfolgten frägt. Benjamin Conſtant hat in einer franzöſiſchen Zeitſchrift dieſen Satz des deutſchen Philoſophen zu widerlegen geſucht. Wenn der Grundſatz, die Wahrheit zu ſagen, ohne alle Einſchränkung gelten ſolle, ſo könne ſich damit keine menſchliche Geſellſchaft vertragen. Wir ſeien die Wahrheit zu ſagen nur da verpflichtet, wo der Andere ein Recht auf die Wahrheit habe und ein ſolches Recht könne der Mörder nie haben. Aehnlich iſt Schopenhauer's Einwurf gegen Kant. Die Pflicht, die Wahrheit zu ſagen, hat ihre rechtlichen Einſchränkungen und Ausnahmen. Kant entgegnete dem Franzoſen, daß die Wahrhaftigkeit eine Pflicht nicht gegen andere, ſondern lediglich gegen uns ſelbſt ſei; niemand habe ein Recht auf Wahrheit, wir ſeien die Wahrhaftigkeit uns ſelbſt und nur deßhalb jedem Anderen ſchuldig.

Die Würde jeder Perſon iſt unter allen Umſtänden dem Werthe der Sache übergeordnet und der Würde anderer Perſonen gleich. Es iſt darum eine Selbſtentwürdigung, wenn wir uns vom Beſitze bis zur perſönlichen Wegwerfung beherrſchen laſſen oder uns anderen Perſonen bis zur perſönlichen Wegwerfung unterordnen. Wird der Trieb zum Beſitz Marime, ſo iſt dieſe Art der Selbſtentwürdigung der Geiz, und zwar der karge Geiz oder die Knickerei. Wenn wir uns vor anderen Perſonen bis zur Wegwerfung demüthigen, ſo iſt dieſe Art der Selbſtentwürdigung die Servilität oder Kriecherei. Es muß alles vermieden werden, was entweder Servilität iſt oder zur Servilität d. h. zur niederträchtigen Abhängigkeit von einem Anderen führt; dazu gehört jede knechtiſche Form, jedes Preisgeben des eigenen Rechts, alles Annehmen entbehrlicher Wohlthaten, die man nicht

Digitized by Google

erwiedert, alles Schmeicheln, Schmarozen, Betteln und leichtsinnige Schuldenmachen.

Hier wirft Kant die sehr begründete und ernste casuistische Frage auf, ob es nicht einer feilen Veräußerung der persönlichen Unabhängigkeit und Würde gleichkommt, wenn man in den äußeren Umgangsformen absichtlich dem Ausdrucke der Selbsterniedrigung und Unterwürfigkeit den Vorzug giebt vor der einfachen Sprache des Anstandes und nicht tief genug heruntersteigen kann in das Würmerreich der Sprache. „Die vorzüglichste Achtungsbezeugung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, die Reverenzen, Verbeugungen, höfische den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, welche von der Höflichkeit ganz unterschieden sind, das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, als in welcher Pedanterie die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind es nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird*)."

*) Ebendas. I Th. I Buch. II Hptst. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet. §. 9 — §. 12. — Bd. V. S. 259—271 (Schluß). — Vgl. Kant über ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797). — Bd. V. S. 467—476.

Digitized by Google

Vierzehntes Capitel.

Die Pflichten gegen andere Menschen. Erziehungslehre.

I.

Pflichten der Liebe und Achtung.

Der unbedingte Zweck aller sittlichen Handlungen ist die persönliche Menschenwürde in uns und anderen; dieser Zweck soll in jeder Handlung gegenwärtig sein als deren Maxime. Daraus erhellt, welche sittlichen Pflichten wir in Rücksicht auf unsere Mitmenschen zu erfüllen haben: wir sollen ihre Zwecke (so weit sie eines sind mit dem Sittengesetze) zu den unsrigen machen; wir dürfen ihre Personen nie zu unseren Mitteln herabwürdigen. Wir können nicht machen, daß der Andere seine Würde behauptet und das Sittengesetz erfüllt, er kann es nur erfüllen durch seine eigenste That und seine innerste Gesinnung, die kein Anderer für ihn haben kann, aber wir können alles vermeiden, um die Menschenwürde in der fremden Person nicht zu beeinträchtigen und zu verletzen. Die Achtungspflicht gegen andere bestimmt sich daher in der Form des Verbots: „betrachte und behandle die anderen Menschen nie als deine Mittel, verletze nie ihre Würde; habe stets diese Würde vor Augen und mache sie zur Richtschnur

Digitized by Google

deiner Handlungsweiſe!" Das Verbot iſt eng; in dieſer Form erſcheint die Achtung gegen andere als eine genau beſtimmte, vollkommene Pflicht. Wir thun damit nichts Uebriges, nichts Verdienſtliches, ſondern nur etwas Schuldiges; wir erweiſen damit den Menſchen keine Wohlthat, die Dank von der anderen Seite verdiente.

Wir ſollen die Anderen nie als unſere Mittel anſehen, vielmehr ihre Zwecke, ſo weit es möglich iſt, zu den unſrigen machen. Der Zuſatz: „ſo weit es möglich iſt," enthält eine doppelte Einſchränkung. Unſittliche Zwecke dürfen nie die unſrigen werden. Der ſittliche Endzweck jedes Menſchen iſt die eigene Vollkommenheit oder die Würdigkeit glückſelig zu ſein: dieſen Zweck der anderen Perſon können wir nicht zu dem unſrigen machen, denn die eigene Vollkommenheit kann jeder nur ſelbſt beſorgen; würdig zur Glückſeligkeit kann jeder nur ſich ſelbſt machen. Dieſe Würdigkeit iſt Sache der Geſinnung, des innerſten Menſchen ſelbſt, und hier iſt es abſolut unmöglich, daß Einer für den Anderen eintritt. Es bleibt daher von den ſittlich-berechtigten Zwecken nur das Wohl des Anderen übrig; die Glückſeligkeit iſt von dem ſittlichen Endzwecke nicht ausgeſchloſſen, ſondern mit darin begriffen unter einer gewiſſen Bedingung. Dieſe Bedingung muß der Andere ſelbſt bewirken; zu ſeinem Wohle dagegen können und ſollen wir mithelfen. Wenn ich das Wohl des Anderen zu meiner Maxime mache, ſo iſt mein Verhalten gegen den Anderen nicht das eines zufälligen Wohlgefallens, ſondern eines moraliſch begründeten Wohlwollens. Das Wohlgefallen iſt Neigung, die auf Affecten beruht, „pathologiſche Liebe"; das Wohlwollen iſt „praktiſche Liebe". Dieſe praktiſche Liebe verlangt die Tugendpflicht. Wenn die chriſtliche Sittenlehre gebietet: „liebet eure Feinde!" ſo fordert ſie nicht die pathologiſche, ſondern die

Digitized by Google

praktiſche Liebe: die Maxime des Wohlwollens gegen alle Menſchen. Denn wer ſollte von dieſem Wohlwollen ausgeſchloſſen ſein, wenn nicht einmal die Feinde davon ausgeſchloſſen ſein dürfen?

So unterſcheiden ſich die Pflichten gegen die anderen Menſchen in die beiden Arten der „Liebes- und Achtungspflichten"; jene ſind wegen ihrer weiten Verbindlichkeit unvollkommene, dieſe dagegen wegen ihrer negativen und engen Form vollkommene Pflichten; die Erfüllung der erſten iſt Verdienſt, die der anderen Schuldigkeit*).

1. Die praktiſche Liebe.

a. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.

Der Beweggrund in allen Liebespflichten iſt die Maxime des Wohlwollens; das Wohlwollen verpflichtet zum Wohlthun, die empfangene Wohlthat verpflichtet zur Dankbarkeit. Die Wohlthätigkeit beſchreibt ihrer Geltung nach den größten Umfang, denn ſie gilt für alle; ſie kann ihrer Stärke nach nur in einem engen Kreiſe geübt werden. Was die wohlwollende Geſinnung thut, kann auf Seite des Empfängers nur die erkenntliche oder dankbare Geſinnung erwiedern. Die Geſinnung kann durch keine That, ſondern nur durch Geſinnung vergolten werden: darum iſt die Dankbarkeit unauslöſchlich, ſie iſt eine heilige Pflicht, von der uns nichts losſprechen kann. Wir heben die Dankbarkeit nicht dadurch auf, daß wir die Wohlthat durch Wohlthat erwiedern; wir haben ſie früher empfangen, als wir ſie erwiedern konnten. Die Schuld bleibt unvertilgbar. Jedes Schuldgefühl iſt drückend. Dieſen Druck zu erleichtern, giebt es nur einen einzigen mora-

*) Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. I Th. Eth. Elementarl. II Buch. I Hptſt. I Abſchn. §. 23—25.

Digitized by Google

lischen Weg: daß wir die dankbare Gesinnung recht von Grund aus hegen, daß wir von Herzen dankbar sind und uns in dieser Gesinnung selbst wohl fühlen.

Es giebt eine falsche Art, Wohlthaten zu erweisen: wenn sie nicht aus reinem Wohlwollen, sondern in der Absicht erwiesen werden, Dankbare zu machen und dadurch den Empfänger in ein moralisches Schuldverhältniß zu bringen. Diese Absicht ist eigennützig; dadurch wird die Wohlthat vergiftet und das Schuldgefühl eine Last, welche die dankbare Gesinnung erdrückt. Wenn man die Absicht gehabt hat, Dankbare zu machen, so muß man sich nicht wundern, wenn diese Absicht fehlschlägt und man am Ende den Undank erzeugt hat.

Die Undankbarkeit ist die pflichtwidrige, unmoralische Art, die Schuld der Dankbarkeit zu tilgen oder den Druck dieser Schuld loszuwerden. Jedes Schuldgefühl macht uns abhängig. Gegen jede Abhängigkeit von einem Anderen rührt sich der menschliche Stolz; wenn er sich dagegen empört, so macht er Undankbare. Der Stolz ist sehr oft die Ursache des Undankes. Es liegt eine gewisse Ungleichheit in dem Verhältnisse des Wohlthäters und des Empfängers. Die ächte Dankbarkeit, die von Herzen kommt, fühlt diese Ungleichheit nicht. Wenn man erst anfängt, die Ungleichheit zu empfinden, so geräth man in die peinliche, bittere Stimmung, die der Undankbarkeit den Weg bahnt. Wo diese Ungleichheit am wenigsten fühlbar ist, da sind gewöhnlich die Menschen mit ihrer Dankbarkeit am freigebigsten. Die Dankbarkeit der Nachwelt, der Undank der Mitwelt ist sprüchwörtlich. Je näher (nicht dem Blute nach, sondern) in Raum und Zeit uns die Wohlthäter der Menschheit stehen, um so mehr sind wir geneigt, uns auf gleiche Ebene mit ihnen zu stellen, um so unbequemer, drückender erscheint ihre Höhe, um so lästiger wird

Digitized by Google

uns die Pflicht der Dankbarkeit. Das ist wohl der Grund, warum der Prophet nirgend weniger gilt als in seinem Vaterlande: weil nirgends die Ungleichheit mit ihm stärker empfunden wird, als wo die Vergleichung am nächsten liegt. Dieses Gefühl ist der größte Feind der Dankbarkeit. Es vergiftet die Dankbarkeit und verkehrt sie in die entgegengesetzte Gesinnung. Um das angenehme Gleichgewicht wiederherzustellen, zieht man die Wohlthäter der Menschheit von ihrer Höhe herunter und setzt sie herab auf den Fuß des gewöhnlichen Menschenlebens; nicht genug, daß man ihre Verdienste nicht anerkennt, man sucht begierig ihre Fehler und erdichtet sie, wenn man sie nicht findet. Ein solcher Undank liegt in der schlimmen Art der menschlichen Natur. Kant nennt ihn „die auf den Kopf gestellte Menschenliebe" *).

b. Wohlwollen und Neid.

Auf der dem Wohlwollen entgegengesetzten Seite liegt der Neid, die Gesinnung, die fremdes Wohl mit Widerwillen betrachtet. Die Gaben des Glücks sind ein Vorzug, der den äußeren Werth des menschlichen Lebens in den Augen der Welt erhöht. Jeder Vorzug begründet eine Ungleichheit, einen Contrast, gegen den sich das menschliche Selbstgefühl der Nichtbevorzugten sträubt. Diese Regung ist natürlich und verstummt nur vor dem moralischen Bewußtsein der Menschenwürde, mit der sich der äußere Menschenwerth nicht vergleicht. Wer sich zu diesem Bewußtsein nicht erheben kann, der ist jenen natürlichen Regungen widerstandslos preisgegeben. In der unwillkürlichen Aufregung des natürlichen Selbstgefühls gegen die fremden Vorzüge liegt das Element des Neides, das nur entwurzelt werden kann

*) Ebendas. I Th. II Buch. I Hptst. I Abschn. A. §. 29—31. B. §. 32. 33. §. 36 b.

durch die rein moraliſche Geſinnung. Ohne dieſes ſittliche Gegengewicht wächſt das feindſelige Element und wird zum boshafteſten Ungeheuer, das die menſchliche Seele aus ihrem dunkeln Abgrunde zur Welt bringt. Gegen den Neid iſt die einzige Rettung die Liebe, und zwar die praktiſche Liebe, die zur Maxime gewordene wohlwollende Geſinnung. Die Glücklichen ſind die Beneideten: ſo will es das Naturgeſetz der menſchlichen Neigungen; nur das Sittengeſetz will es nicht. Der Zuſammenhang zwiſchen Glück und Neid beruht auf einer dunkeln Naturmacht, die nur vor der Macht des ſittlichen Geſetzes verſchwindet. Die Alten haben den Neid ein Verhängniß genannt, das Schickſal der Glücklichen; die Macht des Schickſals erſchien ihnen als eine göttliche Nothwendigkeit, darum redeten ſie von einer „neidiſchen Gottheit". Die Begriffe haben ſich aufgeklärt, die Sache iſt geblieben. Der Neid iſt auch heute noch das unvermeidliche Schickſal der Glücklichen. Aber heutzutage, um nach unſeren Begriffen zu reden, iſt es nicht mehr die Gottheit oder das Schickſal, welches neidiſch iſt, ſondern es iſt der Neid, der häufig als Schickſal auftritt. Das Schickſal hat nur ſeinen göttlichen Charakter verloren, es führt die menſchliche Larve; es hat aufgehört, unbegreiflich und dunkel zu ſein, es iſt jedem bekannt in ſeinen alltäglichen, häßlichen Zügen*).

c. Mitgefühl und Schadenfreude. (Mitleid.)

Das natürliche Selbſtgefühl enthält die Anlage zur Undankbarkeit und zum Neide. Hier findet die praktiſche Menſchenliebe einen mächtigen, von der Natur ſelbſt gerüſteten Gegner, der ihr die Pflichterfüllung ſchwer macht. Sie wird gut thun, ſich einen Verbündeten unter den menſchlichen Gefühlen zu ſuchen, die den

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. I Hptſt. I Abſchn. §. 36 a.

gehässigen Regungen widerstreben. Es giebt eine menschliche Empfindungsweise, die unwillkürlich der praktischen Menschenliebe dient: das ist die „Humanität", die Theilnahme an allem Menschlichen, das für menschliche Leiden und Freuden offene Gemüth, das mit dem Chremes des Terenz sagt: „ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich!" Wenn wir ein Herz für die Menschen fassen, so ist dieß die richtige Gemüthsstimmung, um das Wohlwollen zu unserer Maxime und das fremde Glück zu unserer Pflicht zu machen. Diese humane Empfindungsweise ist unabhängig von den vorübergehenden Wallungen des Herzens; sie ist praktisch, nicht bloß ästhetisch oder empfänglich. Es muß von der praktischen Theilnehmung die passive Empfänglichkeit für fremdes Wohl und Wehe unterschieden werden; die bloße Mitleidenschaft, das (freudige oder schmerzliche) Mitgefühl mit fremden Zuständen hat in Kant's Augen kaum einen sittlichen Werth. Von keiner Sittenlehre ist das Mitleid und überhaupt die natürliche Sympathie verächtlicher behandelt worden. Die praktische hülfreiche Theilnahme gilt alles, das bloße Mitleid nichts. Bei Schopenhauer ist das Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für eine bloß passive, gerührte, ohnmächtige Empfindung. Das fremde Leiden steckt uns an. Das Mitleid ist nichts anderes als eine solche Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des Einen, den das Uebel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der Eine leidet in Wahrheit, der Andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kant's das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten solle zu nähren. „Es kann unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu

Digitized by Google

vermehren." Das Mitleid ist eine solche unnöthige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann, und wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebildete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: das ist Kant's dem Mitleide widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch; es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affecten. Wenn man bloß aus Mitleid wohlthut, so thut man eigentlich sich selbst wohl, nicht dem Anderen. Darum unterscheidet die ächte Sittenlehre so genau zwischen pathologischer und praktischer Menschenliebe. An ihren Früchten läßt sich der Unterschied beider am besten darthun. Die praktische Menschenliebe macht den Menschenfreund, der es bleibt unter allen Umständen; was er thut, das thut er aus fester, unerschütterlicher Gesinnung, nicht sich oder dem Anderen zu gefallen, sondern um der Pflicht willen, die unwandelbar sich gleich bleibt. Dagegen die pathologische Menschenliebe kann leicht den Menschenfeind machen und in ihr Gegentheil umschlagen; gerade die weichherzigsten Menschen sind Misanthropen geworden. Ihre Neigungen wurden nicht erwiedert, ihre Wohlthaten nicht anerkannt; wo sie Liebe gesäet hatten, ernteten sie Haß; wo sie Dankbarkeit verdient, lohnte sie Undank. Da sie bloß aus Neigung, aus gutem Herzen, aus weichem Gefühle gehandelt, mußten sie so oft getäuscht werden; endlich sind sie verbittert; die Verbitterung kommt bei solchen Gemüthern schnell; die Menschen erscheinen ihnen jetzt sammt und sonders unwürdig ihrer Neigung; alle ihre früheren Wohlthaten erscheinen ihnen jetzt als so viele Thorheiten, die sie dadurch gut machen wollen, daß sie sich nunmehr im Gegentheil überbieten. So werden in dem rauhen Klima der Welt die weichen, mitleidigen Herzen am ehesten erkältet, und aus dem wärmsten Menschenfreunde wird oft über Nacht ein Timon. Nur die Maximen sind unbeugsam und stehen aufrecht gegen jede

Digitized by Google

widerwärtige Erfahrung. Sie machen den Menſchen nicht weich, aber gut.

Das Gegentheil der wohlwollenden Geſinnung überhaupt iſt die gehäſſige; der praktiſchen Menſchenliebe liegt der Menſchenhaß gegenüber. Die Liebespflichten ſind Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Theilnehmung; die entgegengeſetzten Geſinnungen ſind Neid, Undank, Schadenfreude. Wie ſich die menſchliche Theilnahme freut, wenn es dem Anderen gut geht, ſo erquickt ſich die Schadenfreude an dem Unglücke des Anderen. Die Schadenfreude iſt in ihrem natürlichen Urſprunge am nächſten dem Neide verwandt. Sie iſt die Freude, welche der Neid ſich wünſcht. Wenn ich über das Glück des Anderen Schmerz empfinde, ſo liegt ſchon darin, daß ich mich freuen werde über ſein Unglück. Und dieſen geheimen Wunſch ſollte man haben und nichts thun, ihn zu erfüllen? Wem das fremde Unglück Freude gewährt, der hat ſchon den Trieb, dem Anderen zu ſchaden. Der Neid iſt nicht bloß gehäſſig, er iſt ſchädlich und darum furchtbar. Unter den feindſeligen Geſinnungen iſt er die ſchlimmſte. Das kleine verunglimpfende Wort, das der Neid zum Nachtheile des Anderen fallen läßt, iſt ſchon das Element einer verderblichen, boshaften That. Es iſt der Contraſt, der das menſchliche Gemüth zum Neid und zur Schadenfreude aufregt. Der empfundene Contraſt des eigenen Zuſtandes mit fremden Vorzügen macht den Neid; dieſelbe Empfindung gegenüber fremdem Nachtheil und Unglücke macht die Schadenfreude. Die erſte natürliche Regung ſowohl zum Neid als zur Schadenfreude iſt das Gefühl des eigenen Zuſtandes. Wenn ich es ſchmerzlich empfinde, daß ich ſchlimmer daran bin, als andere, ſo iſt bei mir der Neid im Anzuge; wenn ich mit Behagen empfinde, daß es auf meiner Seite beſſer ſteht als auf der anderen, ſo erwacht in mir die Schadenfreude. Mit

Digitized by Google

pſychologiſcher Feinheit urtheilt Kant über dieſe Entſtehung der Schadenfreude: „ſein Wohlſein und ſelbſt ſein Wohlverhalten ſtärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichſam als die Folie unſerem eigenen Wohlſtande untergelegt wird, um dieſen in ein deſto helleres Licht zu ſtellen, iſt freilich nach Geſetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contraſtes, in der Natur gegründet.“ So bringt uns die Selbſtliebe, wenn ſie nicht durch das Pflichtgefühl beſiegt wird, in eine moraliſch ſo verkehrte Gemüthsverfaſſung, daß wir uns über den Unwerth des Anderen freuen, um den eigenen Werth zu genießen*).

2. Die ſittliche Achtung.

Charakteriſtik des Hochmuths.

Es liegt der gehäſſigen Geſinnung nahe, weil ſie den fremden Unwerth gern ſieht, den fremden Werth zu verkleinern, und da der eigentliche Werth des Menſchen in ſeiner Würde beſteht, dieſe anzutaſten. Dann hat ſie nicht bloß die Pflicht der Menſchenliebe unterlaſſen, nicht bloß das Gegentheil dieſer Pflicht gethan, ſondern die ſchuldige Pflicht der Achtung gegen andere verletzt. Die Achtungspflicht gegen andere befiehlt in der Form des Verbotes: „verletze niemals die fremde Würde, enthalte dich ſtreng jeder Herabſetzung anderer Menſchen, mache dieſe Unterlaſſung zu deiner Maxime!“ In dieſer Form iſt die Achtungspflicht genau beſtimmt und vollkommen.

Es laſſen ſich drei Arten unterſcheiden, in denen auf unſittliche Weiſe die fremde Würde gekränkt, die fremde Perſon herabgeſetzt wird. Wir ſchätzen den Anderen gering im Vergleiche mit uns ſelbſt, halten uns für beſſer als ihn und behandeln in dieſem Dünkel den Anderen vornehm: dieſe Form iſt der „Hochmuth“.

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. I Hptſt. I Abſchn. C. §. 34. §. 36c.

Digitized by Google

Wir verkleinern den Anderen nicht bloß bei uns selbst durch die vornehme Geringschätzung, sondern in den Augen der Leute durch das geringschätzige Urtheil, den üblen und böswilligen Leumund: diese Form ist das „Afterreden". Mit Vorliebe wird erzählt, was dem Anderen nachtheilig ist, seine Fehler werden hervorgehoben, seine Sitten ausgespäht, um so viele Fehler als möglich zu finden, und wenn das Gefundene nicht zureicht, so werden die wirklichen Fehler vergrößert, und zuletzt solche, die gar nicht vorhanden sind, von der schmähsüchtigen Einbildung erfunden. So endet die Afterrede mit der Verleumdung. Keiner ist ohne Mängel und Schwächen. Die Verkleinerungssucht findet überall Stoff genug, um sich zu weiden; sie braucht die vorhandenen Mängel nur auf das grellste zu beleuchten und so zu entblößen, daß sie aller Welt in die Augen springen, daß der Andere, die Zielscheibe unseres Urtheils, vor aller Welt lächerlich erscheint: diese Form der Verkleinerung ist die „bittere Spottsucht oder Verhöhnung".

Die Grundform der verletzten Achtung gegen andere ist der Hochmuth. Es ist die Selbstliebe, die immer oben schwimmen will, die selbstsüchtige Ueberzeugung des eigenen unvergleichlichen Werthes. Keiner kann diesen Vergleich aushalten. Man fühlt sich berechtigt, jeden Anderen gering zu schätzen; der eigene Werth gilt für so ausgemacht und unbezweifelt, daß jeder Andere ihn ohne weiteres anzuerkennen die Pflicht hat. Nicht genug daher, daß der Hochmüthige im Vergleiche mit sich den Anderen gering schätzt, er muthet dem Anderen zu, daß dieser sich selbst im Vergleiche mit ihm (dem Hochmüthigen) verachte; er anerkennt auf der Seite des Anderen gar keine ihm gleiche Berechtigung: so ist der Hochmuth in seiner Gesinnung die äußerste Ungerechtigkeit. Er ist in Wahrheit keine Ueberzeugung, denn wie kann jemand

Digitized by Google

von einer grundloſen Sache im Ernſte überzeugt ſein? Er iſt nichts als eine eingebildete Ueberzeugung, ein bloßer Wahn: daher iſt der Hochmuth vollkommen eitel. Was ſich der Hochmüthige einbildet, kann nicht die höhere Würde, der höhere moraliſche Menſchenwerth, alſo nichts anderes ſein, als eine Ueberlegenheit in äußeren Dingen, in Rang, Ehre, Reichthum, perſönlichen Vorzügen, mit einem Worte in lauter ſolchen Dingen, die im Vergleiche mit der ſittlichen Würde vollkommen nichtig ſind. Was der Hochmüthige geltend macht, ſind lauter eingebildete und werthloſe Dinge; er macht ſie geltend auf die unbeſcheidenſte, alſo zweckwidrigſte Weiſe. Sein Zweck iſt werthlos, ſeine Mittel ſind zweckwidrig, beide ſind gleich eitel. Wenn man würdige Zwecke mit würdigen Mitteln verfolgt, ſo gilt dieß ſtets für ein Zeichen der größten Weisheit; wenn man werthloſe Zwecke durch eitle Mittel verfolgt, ſo muß dieß nothwendig für das äußerſte Gegentheil der Weisheit gelten: daher iſt der Hochmuth die äußerſte Thorheit. Der Abſtand zwiſchen der Abſicht und dem Erfolge des Hochmuths kann nicht größer ſein. Er verlangt die größten Achtungsbezeugungen von Seiten der Welt, aber ungerecht, eitel, thöricht, wie er iſt und erſcheint, muß er bei aller Welt in die größte Verachtung gerathen: er iſt nicht bloß Unverſtand, ſondern beleidigender Unverſtand, eine Narrheit, die nicht bloß die Anlage hat, verrückt zu werden, ſondern es im Grunde ſchon iſt. Während der Hochmüthige ſich einbildet, auf der Höhe der Welt zu ſtehen, tief unter ſich die anderen Menſchen, auf die er verächtlich herabſieht, ſo geht er, wenn die Einbildung wächſt, geraden Weges dem Irrenhauſe entgegen und ſinkt herab zu einem kläglichen Gegenſtande menſchlichen Bedauerns. Man muß den Hochmuth nicht mit dem berechtigten Stolze verwechſeln. Der Hochmuth verlangt von anderen, daß ſie ihm gegenüber ſich ſelbſt

Digitized by Google

verachten; er muthet ihnen Selbſtverachtung zu, weil ſie gewiſſe werthloſe Güter nicht haben. Wenn der Hochmüthige ſelbſt dieſe Güter nicht hätte, es ſeien nun eingebildete oder wirkliche, ſo würde er ſich ſelbſt geringſchätzen, ſich unbedenklich vor anderen, die ſie haben, demüthigen; er würde eine ſolche Geſinnung anderen nicht zumuthen, wenn er nicht in ſich ſelbſt die Bedingungen dazu vorfände. Die falſche Demuth iſt niederträchtig. Wie ſich mit dem ächten Stolze die ächte Demuth verbindet, ſo verbindet ſich mit dem Hochmuth die falſche. Der Hochmüthige iſt beides: ein Narr und ein Kriecher*)!

3. Die geſelligen Tugenden.

Charakteriſtik der Freundſchaft.

Wenn wir mit dem richtigen Wohlwollen die richtige Achtung gegen andere verbinden, ſo bilden ſich aus dieſer Vereinigung die Tugenden des geſelligen Verkehrs, „die homiletiſchen Tugenden", wie Kant ſie nennt, die dem Umgange die angemeſſene Form geben und beide Extreme vermeiden, die Abſonderung eben ſo ſehr als (was läſtiger iſt) die Zudringlichkeit. Wer ſich nicht iſolirt und ſich nicht zudrängt, der iſt zugänglich, höflich, gelind im Widerſprechen u. ſ. f. Kant ſchildert ſeine eigene Denkweiſe, indem er die Umgangstugenden beſchreibt: „es iſt Pflicht ſowohl gegen ſich ſelbſt als auch gegen andere, mit ſeinen ſittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben, ſich nicht zu iſoliren, zwar ſich einen unbeweglichen Mittelpunkt ſeiner Grundſätze zu machen, aber dieſen um ſich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefaſſenden Kreiſes, der weltbürgerlichen Geſinnung anzuſehen; nicht eben um das Weltbeſte als Zweck zu befördern, ſondern nur die Mittel, die indirect dahin

*) Ebendaſ. I Th. II Buch. I Hptſt. II Abſchn. §. 42—§. 44.

führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen, welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist." In dieser Tugendpflicht vereinigen sich demnach die beiden Richtungen, die das Sittengesetz bezeichnet, die Pflichten gegen sich selbst und gegen die anderen Menschen*).

Denken wir uns ein menschliches Verhältniß, in welchem sich die gegenseitigen Pflichten der Liebe und Achtung vollkommen erfüllen, so wäre dieses Verhältniß ein moralisches Ideal, eine in sich vollendete Darstellung menschlicher Sittlichkeit. Ob es ein solches Ideal giebt? Das Verhältniß ist rein moralisch, also darf es nicht in einer juristischen Form gesucht werden, nicht in solchen Verhältnissen, die in irgend einer Rücksicht den Rechtszwang erleiden; wir suchen jenes ideale Verhältniß nicht in den Verbindungen, welche Familie oder Staat stiften. Es sind freie Personen, die einen Bund schließen, unabhängig von allen gegenseitigen Rechtsansprüchen, gegründet lediglich auf gegenseitige Liebe und Achtung. Die vollkommene Gegenseitigkeit ist die vollkommene Gleichheit. Es mischt sich in dieses Verhältniß nichts von persönlichem Vortheil, den etwa der Eine in der Verbindung mit dem Anderen sucht. Das Verhältniß ist in dieser Rücksicht das zarteste, das es giebt; es ist um so fester, je inniger die Liebe, größer die Achtung von beiden Seiten ist. Die Menschenliebe umfaßt alle, aber nicht mit derselben Innigkeit; sie ist in der engsten Sphäre am innigsten und kann sich nur hier in ihrer ganzen Stärke als sittliche Gesinnung und gemüthliche Theilnahme zugleich offenbaren: diese engste Sphäre ist der Bund zweier Personen, der Freundschaftsbund. Die Freundschaft ist nicht

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. Beschluß der Elementarl. 2. Zusatz. §. 48.

Digitized by Google

auf zufällige Neigungen und wandelbare Affecte gegründet, die blind ſind und ſchnell verrauchen; ſo entſtehen die ſogenannten unreifen Freundſchaften, die nicht den Namen verdienen. Die wahre Freundſchaft iſt ein Werk der ſicheren, beſonnenen, gegenſeitigen Wahl, ein Bund, in dem die innigſte Vereinigung zuſammenbeſteht mit der größten Freiheit: eben darin iſt die Freundſchaft vollkommen einzig in ihrer Art. Dieſe Bedingung erfüllt in der Welt kein anderes Verhältniß. Es iſt nicht bloß die wechſelſeitige Liebe, welche die Freundſchaft macht. Denn die Liebe iſt gleichſam die ſittliche Anziehungskraft, die nach der größten Annäherung ſtrebt, die am liebſten bewirken möchte, daß eine Perſon in der anderen aufgeht. Die Liebe, allein wirkend, gefährdet die Selbſtändigkeit und perſönliche Unabhängigkeit, in welcher die Freundſchaft wurzelt. Darum iſt die Liebe, je leidenſchaftlicher ſie iſt, um ſo eher ein gefährlicher Feind der Freundſchaft. Woher kommt die oft erlebte Erfahrung, daß Freundſchaften, welche die leidenſchaftlichſte Zuneigung gemacht hat, im Augenblicke der größten Annäherung, wo kaum eine Zweiheit mehr ſtattfindet, plötzlich und ohne allen zureichenden Grund unwillkürlich erkalten? Die Urſache iſt nicht ſchwer zu begreifen. Die Freundſchaft hat im Augenblicke der größten, leidenſchaftlich geſuchten Annäherung ihre natürliche Grenze, ihr richtiges Maß überſchritten, ſie iſt nicht mehr Freundſchaft, ſondern etwas geworden, das nicht mehr fähig iſt, ein beſtimmtes Verhältniß zu ſein, und ſo endet plötzlich das ganze Verhältniß. Jeder kehrt erkältet zu ſich ſelbſt zurück. Es iſt, als ob eine Ueberſchwemmung eingetreten wäre, nachdem der empfindungsreiche Strom den letzten Damm durchbrochen, und nun iſt jeder auf die eigene Rettung bedacht, jeder zieht ſich zurück und bringt ſein Selbſtgefühl wieder auf's trockene Land. Das iſt in wenig Worten die

Digitized by Google

Geſchichte mancher heißblütig geſchloſſenen, ſchnell durchlebten, plötzlich erkalteten Jugendfreundſchaft.

Wenn die Anziehungskraft in der Natur allein wirkte, ſo käme kein feſter Körper zu Stande. Es iſt ähnlich in der ſittlichen Welt. Nur aus dem Zuſammenwirken von Anziehung und Abſtoßung erklärt ſich die körperliche Natur. Die ſittliche Anziehungskraft iſt die Liebe. Es giebt auch eine Repulſion in der ſittlichen Welt; die unſittliche Zurückſtoßung iſt der Haß, die ſittliche Repulſion iſt die Achtung. Sie iſt das wohlthätige Reagens der Liebe, die berechtigte Einſchränkung derſelben auf das richtige und dauernde Maß. Die gegenſeitige Achtung bewahrt und hütet die unantaſtbaren Grenzen der perſönlichen Freiheit, die nie veräußert werden darf. Sie nimmt der Liebe nichts an ihrer Innigkeit, ſie giebt ihr den ruhigen, behaglichen, reifen, männlichen Charakter. Die wahre Freundſchaft iſt männlicher Natur. Wenn ſich zwei Perſonen mit der größten Innigkeit und mit gleicher Stärke gegenſeitig lieben und achten, ſo iſt die Freundſchaft vollendet, und in dieſem Verhältniß beſteht das moraliſche Ideal der geſelligen Menſchentugend.

Gewiß ſind die Bedingungen, welche der ideale Freundſchaftsbund verlangt, von der ſeltenſten Art. Dieſe rein moraliſche Freundſchaft iſt wie der „ſchwarze Schwan", der ſelten zwar, aber doch hin und wieder wirklich exiſtirt. Und wo eine ſolche Freundſchaft wirklich geworden, da hat das menſchliche Leben bewieſen, daß es fähig iſt zur Vollkommenheit. Wir wiſſen, was in Kant's eigenem Leben die Freundſchaft gegolten. Er kannte kein anderes Verhältniß. Und wie er ſelbſt in ſeinem Leben die Freundſchaft empfunden, ſo würdigt er ſie am Ende ſeiner Tugendlehre. Man fühlt, mit welcher Wärme dieſe Stellen geſchrieben ſind. Von ihm ſelbſt, von ſeinem eigenen Freund-

Digitized by Google

ſchaftsbedürfniß und der erlebten Befriedigung gelten dieſe einfachen und ſchlichten Worte: „findet er einen Menſchen, der gute Geſinnungen und Verſtand hat, ſo daß er ihm ſein Herz mit völligem Vertrauen aufſchließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinſtimmt, ſo kann er ſeinen Gedanken Luft machen; er iſt mit ſeinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, ſondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er ſich in ſich ſelbſt verſchließen muß*)."

II.

Methodenlehre.

1. Unterricht.

Die Tugend iſt nicht angeboren; ſie wird erworben einmal dadurch, daß man ſie kennen lernt und deutlich vorſtellt, dann dadurch, daß man ſie übt. Wie man in beiderlei Rückſicht die Tugend erwirbt, das iſt die „ethiſche Methode", die zu lehren eine Aufgabe der Ethik bildet. Iſt die Tugend lehrbar (richtiger der Tugendbegriff), ſo muß auch die Form des ſittlichen Unterrichts methodiſch beſtimmt werden können: das iſt die Aufgabe der „ethiſchen Didaktik". Die Uebungslehre der Tugend nennt Kant „ethiſche Ascetik".

Es giebt eine doppelte Art des Unterrichts, die akroamatiſche und erotematiſche. Bei der erſten verhält ſich der Schüler nur hörend, der Lehrer vortragend; bei der zweiten wird der Schüler gefragt, und der Unterricht hat die Form der Unterredung, die entweder dialogiſch iſt, wenn der Schüler auch fragen darf,

*) Ebendaſelbſt. I Th. II Buch. II Hptſt. Beſchluß der Elementarlehre. Von der innigſten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft. §. 46—47.

Digitized by Google

oder katechetisch, wenn der Schüler bloß antwortet, und alles aus ihm herausgefragt wird. Es ist die Form des sokratischen Unterrichts.

Nichts wird besser und deutlicher begriffen und zugleich sicherer festgehalten, als was man selbst findet. Was daher sokratisch unterrichtet werden kann, soll sokratisch unterrichtet werden. Historische Thatsachen wollen überliefert sein, man kann sie nicht durch eigenes Nachdenken finden. Anders verhält es sich mit den Vernunftbegriffen, wie z. B. den mathematischen und ethischen. Alle Vernunftbegriffe lassen sich abfragen, wenn der Lehrer richtig zu fragen versteht, und der Schüler den erforderlichen Grad des Nachdenkens besitzt. Die gesammte kantische Philosophie ließe sich, wie die platonische, in Dialogen vortragen, denn sie hat es durchgängig mit Vernunftbegriffen zu thun. Hier ist der Punkt, in dem man die kantische Philosophie mit der sokratischen vergleichen darf, nur daß der letzteren fehlt, was die kantische in entwickelter Ausbildung besitzt: die Form des Systems.

Für den Unterricht in der Sittenlehre fordert Kant die katechetische Methode. Nicht durch Beispiele soll die sittliche Denkungsweise gebildet werden, sondern durch Grundsätze; Beispiele dürfen im sittlichen Unterrichte nie als Vorbilder zur persönlichen Nachahmung, sondern bloß als Zeugnisse für die Thunlichkeit der Sache gebraucht werden. Um die ethische Unterrichtsmethode, wie er sie verlangt, in ihrer Anwendbarkeit zu zeigen, entwirft Kant das Bruchstück eines „moralischen Katechismus". Er läßt den Schüler durch richtig gestellte Fragen selbst die sittlichen Begriffe bilden: wie die Sorge für das Wohlbefinden zwar ein naheliegender und natürlicher, aber keineswegs der letzte und unbedingte Zweck unserer Handlungen sein könne; wie die menschliche Glückseligkeit bedingt sei durch die Würdigkeit, und diese

Digitized by Google

allein in der Pflichterfüllung, in der moralischen Gesinnung bestehe; wie wir aus eigenem Vermögen uns wohl der Glückseligkeit würdig, aber nicht theilhaftig machen können, wie dazu die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit nöthig sei, und hier aus der sittlichen Vernunfteinsicht der religiöse Glaube hervorgehe *).

2. Uebung. (Die moralische Zucht.)

Die richtigen Begriffe der Sittlichkeit sind noch nicht das sittliche Handeln, sie machen es auch nicht; sonst wäre der beste Moralist auch der beste Mensch. Sittlich sein, d. h. sittlich handeln, ist die Hauptsache. Es ist nicht die Sache der theoretischen Unterweisung, Sittlichkeit in diesem Sinne zu erzeugen. Die praktische Uebung bildet die Aufgabe des sittlichen Unterrichts in Rücksicht des Handelns. Moralisch im eigentlichen und stricten Sinne kann man keinen machen. Die Gesinnung ist das eigenste innerste Sein, niemals das Werk fremder Hülfe. Aber man kann diejenige Gemüthsverfassung bilden, welche alle der Moralität günstigen Bedingungen enthält; man kann durch richtige Leitung dem heranwachsenden Geschlecht abgewöhnen, was unter allen Umständen das sittliche Handeln hindert und an der Wurzel verdirbt. Wer widerstandslos jedem Reize nachgiebt, jedem Eindrucke folgt, von Wallungen und Leidenschaften sich beherrschen läßt, jeder Gefahr und jedem Schmerze aus dem Wege geht, der ist unfähig moralisch zu handeln. Es ist eine gewisse Abhärtung nöthig, die den Menschen fähig macht, zu ertragen und zu entbehren. Weichlichkeit verträgt sich nie mit der Moralität. Diese Abhärtung kann durch Uebung gewonnen und zur Gewohnheit gemacht werden; die Uebung selbst besteht

*) Ebendas. II Th. Eth. Methodenl. I Abschn. Die ethische Didaktik. §. 49 — §. 52.

Digitized by Google

im Entbehren und Ertragen, nicht bloß in physischer, auch in gemüthlicher Hinsicht. Darum nennt sie Kant „ethische Ascetik". Sie muß von der religiösen und mönchischen Ascetik wohl unterschieden werden; diese ertödtet alle eigenen Regungen und setzt ihr Ziel in die schwärmerische Entsündigung, wogegen die moralische Uebung Zucht und Disciplin ist, gleichsam eine Diätetik, die den Willen fest und widerstandskräftig macht, die Leidenschaften und Affecte, die uns beherrschen, entwaffnet und uns diejenige Selbstbeherrschung gewinnen läßt, bei der sich das ächte Selbstgefühl am wohlsten befindet. Nur wenn wir Meister unserer selbst sind, sind wir moralisch gesund. Wir sind es nicht, wenn uns die Affecte und Leidenschaften hinreißen. Die moralische Gesundheit ist der Zweck der ethischen Ascetik, die man am besten „ethische Gymnastik" nennen möchte. Das Gefühl der Gesundheit macht froh und rüstig. Und dieser moralische Frohsinn, diese wackere, rüstige Gesinnung ist die der Moralität nächste und günstigste Gemüthsverfassung, welche der sittliche Unterricht ausbilden kann und soll*).

III.

Erziehungslehre.

1. Erziehungsreform.

Rousseau und Basedow.

Die gesammte ethische Methodenlehre hat zu ihrem Gegenstande die moralische Bildung und berührt damit die höchste Aufgabe der Erziehung. Mit dieser Aufgabe müssen alle übrigen Erziehungsprobleme im Zusammenhange gedacht und vorgestellt werden. Hier bietet sich uns von selbst eine Aussicht in die kantische Erziehungslehre, die wir daher an dieser Stelle am besten

*) Ebendas. II Th. II Abschn. Die ethische Ascetik. §. 53.

Digitized by Google

beleuchten. Zwar hat Kant nicht selbst die Pädagogik in einem wissenschaftlichen Werke entwickelt, aber es lag in seinem amtlichen Berufe, von Zeit zu Zeit darüber zu lesen. Aus diesen Vorträgen ist von einem seiner Schüler die Pädagogik herausgegeben worden. Es ist weniger ein System, als eine nicht eben streng verknüpfte Reihe von Bemerkungen, worin dieselben Aussprüche oft wiederkehren und die versuchte Eintheilung hin- und herschwankt*).

Mit seinen Erziehungsmaximen stellte sich Kant ganz auf die Seite der pädagogischen Neuerer. Nirgends schien ihm eine Reform der gründlichsten und durchgreifendsten Art dringender geboten als im Gebiete der Erziehung. Das öffentliche Schulwesen mit seinen von oben herab regierten Lehranstalten war in keiner Weise geeignet, die Aufgaben der wahren Erziehung zu lösen. Die sittliche Bildung kam hier so gut als gar nicht in Betracht; die intellectuelle hatte keinen höheren Zweck als die Gelehrsamkeit und zu diesem Zwecke keine besseren Mittel als das geistlose Einlernen, die Anhäufung todter Kenntnisse im Gedächtniß. Die Zucht in diesen Anstalten erschien nicht als Bildung und Disciplin, sie blieb dem Zufall und der Willkür überlassen und fand kaum einen anderen Ausdruck als zweckwidrige, oft grausame Strafen. Unter dem Zwange der Schulordnungen, welche die Lehrmethoden und Lehrbücher vorschrieben, unter dem Drucke eines unzeitigen Sparsystems, das den öffentlichen Schulen kaum das Nöthigste einräumt, ist jede freie Bewegung und jeder Fortschritt auf das äußerste gehemmt. Unter diesen Um-

*) J. Kant über Pädagogik. Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink. Kgsb. 1803. Ges. Ausg. X Bd. — In dem Lectionsverzeichniß der königsberger Universität für das Wintersemester 1776—77 wird angezeigt: „praktische Anweisung Kinder zu erziehen, ertheilet Herr Professor Kant öffentlich."

Digitized by Google

ſtänden iſt die einzige Zuflucht der wahren Erziehung eine auf richtige Maximen gegründete Privatanſtalt. Die Erziehung ſoll den ganzen Menſchen umfaſſen und bilden; der Zögling muß daher ganz der Fürſorge der Erzieher anvertraut werden, die Erziehungsanſtalt ſelbſt muß eine unabhängige, für ſich abgeſonderte Welt ausmachen. Von der Gründung ſolcher Normalſchulen, die, von jedem Regierungszwange unabhängig, ſich ganz dem Zwecke der Erziehung widmen, iſt allein eine Verbeſſerung im Schulweſen zu hoffen. Rouſſeau hatte in ſeinem Emile das erſte befreiende Wort ausgeſprochen, er hatte eine neue Erziehungstheorie aufgeſtellt, die das Zeitalter ergriff und beſonders auf Kant den mächtigſten Eindruck machte. Es war zu einer vereinfachten und von Grund aus veränderten Erziehung der erſte poetiſche Antrieb. Den erſten praktiſchen Verſuch machte Baſedow mit ſeinem in Deſſau gegründeten „Philanthropin". Die Gründung dieſer Anſtalt entſprach vollkommen dem Wunſche Kant's. Er redete dem deſſau'ſchen Philanthropin öffentlich mit der größten Wärme das Wort und empfahl in mehreren Artikeln der königsberger gelehrten und politiſchen Zeitung die „pädagogiſchen Unterhandlungen", welche Baſedow im Intereſſe ſeiner Anſtalt herausgab. „Wir würden in Kurzem ganz andere Menſchen um uns ſehen," heißt es in einer jener empfehlenden Anzeigen, „wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwung käme, die weislich aus der Natur ſelbſt gezogen und nicht von der alten Gewohnheit unerfahrener Zeitalter ſclaviſch nachgeahmt worden. Es iſt aber vergeblich dieſes Heil des menſchlichen Geſchlechts von einer allmäligen Schulverbeſſerung zu erwarten. Sie müſſen umgeſchaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entſtehen ſoll, weil ſie in ihrer urſprünglichen Einrichtung fehlerhaft ſind und ſelbſt die Lehrer derſelben eine neue Bildung an-

Digitized by Google

nehmen müſſen. Nicht eine langſame Reform, ſondern eine ſchnelle Revolution kann dieſes bewirken.“ „Von der Erziehung hängt größtentheils das Glück der folgenden Jahre ab. Wann wird doch die glückliche Epoche anfangen, da man unter anderen merkwürdigen Begebenheiten ſchreiben wird: ſeit der Verbeſſerung des Schulweſens*)?“

2. Erziehungszweige.

Auch in ſeinen Vorträgen über Pädagogik bemerkt man Rouſſeau's und Baſedow's Einflüſſe. Im Ganzen hat die Erziehung die Aufgabe, den Menſchen auszubilden, damit er die Zwecke ſeines Daſeins erfülle. Die Verſchiedenheit dieſer Zwecke macht die Verſchiedenheit der Erziehungszweige. Schon bei der Eintheilung der Vernunftgebote hatte Kant die menſchlichen Zwecke in bedingte und unbedingte unterſchieden. Der unbedingte Zweck iſt der moraliſche; die bedingten ſind entweder techniſch oder pragmatiſch. Der moraliſche Zweck wird erfüllt durch Sittlichkeit, die techniſchen durch Geſchicklichkeit, die pragmatiſchen durch Klugheit. Die Erziehung hat die Aufgabe, den Menſchen zur Geſchicklichkeit, Weltklugheit, Sittlichkeit zu bilden: die Bildung im erſten Sinn heißt „Cultur“, im zweiten „Civiliſation“, im dritten „Moralität“; die Erziehung ſoll den Menſchen cultiviren, civiliſiren, moraliſiren. Die beiden erſten Zwecke ſind dem letzten untergeordnet, aber ſie gehören zur menſchlichen Geſammtbildung und erfordern alle erziehende Sorgfalt.

*) Kantiana. Beiträge zu J. Kant's Leben und Schriften, herausg. von Dr. R. Reicke. Kgsb. 1860. Die drei von dem Herausgeber abgedruckten Artikel Kant's zu Gunſten des Philanthropin ſind vom 28. März 1776, 27. März 1777, 24. Auguſt 1778. Vergl. S. 68—81 der „Kantiana“.

Digitized by Google

Vorausgesetzt wird die natürliche Zucht (Disciplin), welche die sinnlichen Triebe zähmt, die Körperkräfte übt und abhärtet. Die ganze Erziehung theilt sich demnach in die physische und praktische. Es ist aber nicht entschieden, ob die letztere auf die Moralität eingeschränkt sein soll oder sich auch auf Geschicklichkeit und Klugheit miterstreckt. Diese beiden erscheinen in der kantischen Pädagogik sowohl unter dem Titel der physischen als der praktischen Erziehung.

3. Erziehungsart.

Die Erziehung beginnt mit dem Augenblicke der Geburt. Sie ist zunächst nur Verpflegung; die richtige Pflege folgt den Anweisungen der Natur und vermeidet jede Verweichlichung. Die erste natürliche Nahrung des Kindes ist die Muttermilch; alles Wickeln, Wiegen, Gängeln ist vom Uebel, ebenso das augenblickliche Beschwichtigen, wenn das Kind schreit, um sich Luft zu machen. So viel als möglich brauche das Kind seine eigenen Kräfte. Dadurch wird es frühzeitig abgehärtet und geschickt. Je weniger Werkzeuge und Hülfsmittel gebraucht werden (es handle sich um körperliche oder technische Geschicklichkeit), um so mehr wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit entwickelt. Vor allem werde das Kind im Charakter seiner Lebensstufe erzogen, es bleibe in der Art des Kindes. Es gehört nicht zum Charakter des Kindes, daß es furchtsam oder schüchtern ist; eben so wenig paßt ihm das altkluge Wesen, wodurch jedes Kind unausstehlich wird. Man hüte sich, das Kind furchtsam zu machen durch thörichte Einbildungen oder schüchtern durch Scheltworte. Dem Kinde ziemt Munterkeit, offenherziges Wesen, Gehorsam und Wahrhaftigkeit. Zum Gehorsam gehört die Pünktlichkeit, zu dieser die richtige Eintheilung der Zeit. Die

Digitized by Google

frühe Gewohnheit, nach beſtimmten Regeln zu leben, iſt für die Charakterbildung wohlthätig. Ohne dieſe Pünktlichkeit giebt es keine Zuverläſſigkeit. Hier hat Kant ſein eigenes Leben vor Augen, wenigſtens darf er es haben. „Menſchen, die ſich nicht gewiſſe Regeln vorgeſetzt haben, ſind unzuverläſſig, und man kann nie recht wiſſen, wie man mit ihnen daran iſt. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. B. den Mann, der nach der Uhr jeder Handlung eine gewiſſe Zeit feſtgeſetzt hat, aber oft iſt dieſer Tadel unbillig, und dieſe Abgemeſſenheit, ob ſie gleich nach Peinlichkeit ausſieht, eine Dispoſition zum Charakter.“ Wer denkt bei dieſen Worten nicht an Kant ſelbſt und ſeinen Freund Green?

Wenn das Kind gethan hat, was von ihm verlangt wurde, ſo belohne man es nicht, denn der Lohn macht lohn- und gewinnſüchtig und verfälſcht die Motive der Handlungsweiſe. Wenn das Kind gefehlt hat, ſo weiſe man es zurecht; man ſtrafe ernſthaft, wenn es noth thut, aber nie ſchimpflich, nie im Affect, man ſtrafe ſo wenig und ſo ſelten als möglich und muthe dem Kinde nicht die falſche Demuth zu, daß es ſich für die empfangene Strafe bedanke. Das heißt die Geſinnung verderben und im Kinde den Heuchler erziehen.

Die Erziehung darf nie etwas thun, wodurch das Kind verführt werden kann anders zu ſein, als es iſt, oder wodurch der natürliche Charakter des Kindes entſtellt wird. Es iſt z. B. ſehr thöricht und zweckwidrig, wenn man dem Kinde bei jeder Kleinigkeit, jedem ungeſchickten Benehmen ſogleich zuruft: „ſchäme dich!“ Entweder erreicht man damit nichts oder, was ſchlimmer iſt, man erzeugt im Kinde ein falſches Schamgefühl und nimmt ihm zuletzt alles Zutrauen zu ſich ſelbſt. Der Menſch ſoll ſich ſchämen, wenn er ſich ſelbſt herabwürdigt. Es giebt

Digitized by Google

einen Fall, aber nur einen, in dem auch das Kind ſich herabwürdigt: wenn es lügt. Die Tugend der Wahrhaftigkeit kennt keine Ausnahme; ſie iſt das Urbild aller Tugenden und gilt mit gleicher Strenge auf jeder Lebensſtufe. Die Lüge darf nie geduldet werden. Wie die Lüge ein moraliſches Verbrechen iſt, ſo ſei auch die Art der Strafe moraliſch, nicht phyſiſch. Die Lüge ſoll nicht aus Furcht vor der Strafe vermieden werden, dadurch würde man die Wahrhaftigkeit verfälſchen. Wenn das Kind lügt, ſo hat es ſich herabgewürdigt und alle Urſache ſich zu ſchämen. Das ſei der einzige Fall, wo dem Kinde mit dem größten Ernſte geſagt werden muß: „ſchäme dich! du biſt nichtswürdig!“

Die Cultur des Geiſtes verlangt die Uebung der Geiſteskräfte. Die freie Uebung iſt das Spiel, die zwangsmäßige und ſtrenge iſt die Arbeit. Die Arbeit iſt nicht bloß Mittel zur Bildung, ſondern deren Zweck, ſie gilt um ihrer ſelbſt willen; darum iſt eine Erziehungstheorie falſch, die dem Kinde alles ſpielend beibringen will. Das Kind ſoll an die Arbeit gewöhnt werden um der Arbeit willen. Mit der Arbeit beginnt die Schule, die zwangsmäßige Cultur. Die Arbeit verlangt Sammlung, Aufmerkſamkeit, Concentration. Alles muß vermieden werden, wodurch der Geiſt zerſtreut wird. Die Zerſtreuung macht flüchtig, unfähig, weichlich. Aus dieſem Grunde ſollen die Kinder keine Romane leſen, denn ſolche Lectüre dient zu nichts als zur Zerſtreuung. Das Lernen ſei kein bloß mechaniſches Behalten, wobei nichts gedacht wird, ſondern zugleich ein Verſtehen. Was nur durch Anſchauung richtig verſtanden werden kann, das werde dem Kinde auch durch Anſchauung vorgeſtellt; das Anſchauliche iſt am eheſten einleuchtend, darum beginne der Unterricht mit anſchaulichen Objecten; der erſte Unterricht ſei der geographiſche

Digitized by Google

vor dem Globus und der Landkarte. Man verſteht am beſten, was man ſelbſt macht, ſelbſt erfährt und denkt; der bildliche Unterricht ſei zugleich techniſch. Der geographiſche Unterricht in der Länder- und Völkerkunde werde belebt und anſchaulich gemacht durch das Leſen guter Reiſebeſchreibungen; der Verſtandesunterricht ſei, ſo weit es möglich iſt, ſokratiſch und katechetiſch. Nicht daß vieles gelernt, ſondern daß vor allem gründlich gelernt werde, ſei der Hauptzweck einer wahrhaft unterrichtenden Erziehung. Vielerlei lernen ohne gründliche Einſicht, heißt vielerlei vergeſſen. Gründlich lernen macht zugleich fähig, ſich ſelbſt zu unterrichten. In dem, was man weiß, vollkommen ſicher ſein, das giebt dem Geiſte jene Feſtigkeit, die von der intellectuellen Seite die zuträglichſte Bedingung auch für die Sittlichkeit ausmacht. Nur auf dieſem Wege läßt ſich die intellectuelle Bildung in das richtige Verhältniß zu der moraliſchen bringen.

In Rückſicht der moraliſchen Bildung kommt die kantiſche Pädagogik auf jene Ergebniſſe zurück, die ſchon die Sittenlehre in ihrem methodiſchen Theile feſtgeſtellt hat. Die Erziehung mache ihre Zöglinge kräftig im Ertragen und Entbehren nach dem Spruche: „sustine et abstine!“ Der Wille ſtärke ſich gegen den Andrang der Leidenſchaften und gegen die weichlichen Empfindungen; was er ſich vorſetzt, das halte er feſt; er ſetze ſich in allen ſeinen Handlungen keinen anderen Zweck als die Würde der Menſchheit. Er ſei nicht voller Gefühl, ſondern voll von dem Begriffe der Pflicht. Sympathien und Antipathien ſind Irrlichter, der Pflichtbegriff allein erhellt den ſittlichen Pfad des Menſchenlebens, das Gefühl der eigenen Würde iſt jene richtige Selbſtachtung, die von der falſchen Demuth und vom falſchen Ehrgeize gleich weit entfernt iſt. Und insbeſondere ſorge die Erziehung dafür, daß frühzeitig in ihren Zöglingen die bürgerlichen

Digitized by Google

Rechtsbegriffe im Geiſte klar und im Willen einheimiſch gemacht werden. Es wäre gut, wenn zur Beförderung der Rechtswiſſenſchaft ein „Katechismus des Rechts" vorhanden wäre, der dem Unterricht in den einfachen, von aller Gelehrſamkeit unabhängigen Rechtsbegriffen zur Grundlage diente. „Gäbe es ein ſolches Buch ſchon, ſo könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu ausſetzen, die Kinder das Recht des Menſchen, dieſen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren*)."

Kant's ſittliche Erziehungslehre ſchließt mit folgender Regel: „es beruht alles bei der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufſtelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müſſen lernen, die Verabſcheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Haſſes zu ſetzen, inneren Abſcheu ſtatt des äußeren vor Menſchen und den göttlichen Strafen, Selbſtſchätzung und innere Würde ſtatt der Meinung der Menſchen, inneren Werth der Handlung und des Thuns ſtatt der Worte und Gemüthsbewegung, Verſtand ſtatt des Gefühls, Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune ſtatt der grämiſchen, ſchüchternen und finſteren Andacht eintreten zu laſſen. Vor allen Dingen muß man ſie auch dafür bewahren, daß ſie die merita fortunae nie zu hoch anſchlagen."

*) Pädagogik. Von der praktiſchen Erziehung. — Bd. X. S. 440.

Digitized by Google

Fünfzehntes Capitel.

Theorie und Praxis. Moral und Politik. Der Fortschritt der Menschheit.

I.

Theorie und Praxis.

Aus der Vernunftkritik war uns die Aufgabe eines Vernunftsystems hervorgegangen, dessen Umfang sich in die beiden Gebiete einer Metaphysik der Natur und der Sitten theilte. Diese Aufgabe ist gelöst; das System der reinen Vernunft ist in beiden Gebieten entwickelt. Wenn wir nun diese beiden Vernunftwissenschaften miteinander vergleichen, so läßt sich voraussehen, daß uns in der Ferne ein neues Problem, das letzte der kritischen Philosophie, erwartet. Die beiden Wissenschaften, die in der reinen Vernunft ihre gemeinschaftliche Erkenntnißquelle haben, richten sich nach völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten und Erklärungsgründen. Das Princip der metaphysischen Naturlehre ist die mechanische Causalität (Nothwendigkeit); das Princip der metaphysischen Sittenlehre ist die moralische Causalität (Freiheit). Wäre dieser Gegensatz schlechthin unversöhnlich, so wäre damit die Einheit der Vernunft selbst aufgehoben und die Vernunftkritik befände sich in einem unauflöslichen Zwiespalt. Es

Digitized by Google

wird gefragt werden müſſen, ob es zwiſchen Natur und Freiheit nicht eine in der Vernunft ſelbſt begründete Vereinigung giebt, und worin dieſe Vereinigung, die in keinem Fall eine Vermiſchung ſein darf, beſteht? Aber dieſe Frage erwartet uns erſt am Ende eines langen Weges, der noch durchmeſſen ſein will. Auf der Grundlage der Sittenlehre hat ſich bereits die Ausſicht in die Gebiete der Religion und Geſchichte eröffnet. Die Kritik der praktiſchen Vernunft und die Tugendlehre haben in ihrem Abſchluß auf den Punkt hingewieſen, wo aus der moraliſchen Geſinnung der Vernunftglaube, aus der ſittlichen Gemüthsverfaſſung die religiöſe hervorgeht. Die Rechtslehre endet mit einer Aufgabe, deren nothwendige Löſung nur möglich iſt in dem gemeinſchaftlichen Fortſchritte des geſammten Menſchengeſchlechts. Der Begriff der Religion grenzt unmittelbar an die Tugendlehre, der Begriff der Geſchichte an die Rechtslehre. So bildet dieſer letzte Begriff unſer nächſtes Thema. Aber hier müſſen wir zuvor einen Einwand beſeitigen, der uns in den Weg tritt und die ganze Unterſuchung über die Geſchichte der Menſchheit in Frage ſtellt. Die Geſchichte umfaßt das Leben der Menſchheit, wie es thatſächlich iſt; die Philoſophie beſtimmt den Zweck der Geſchichte nach reinen Vernunftgeſetzen: das menſchliche Leben iſt praktiſch, die Vernunfteinſichten ſind theoretiſch; die Philoſophie verhält ſich zum Leben, wie die Theorie zur Praxis. Wenn zwiſchen dieſen beiden in der That jene Kluft exiſtirt, die man ſprüchwörtlich gemacht hat, wenn ſich die Vernunftzwecke nicht im menſchlichen Leben verwirklichen laſſen, wenn dieſe vermeintlichen Weltzwecke gar keine objective Realität haben und nichts ſind als Hirngeſpinnſte im Kopfe des Philoſophen, bedeutungslos und nichtig im Laufe der Dinge, der unbekümmert um alle Theorie ſeinen eigenen Weg geht: wo bleibt die Möglichkeit von

Digitized by Google

Seiten der Philoſophie, die Geſchichte zu begreifen? Wo bleibt überhaupt die ganze kantiſche Sittenlehre, wenn am Ende ihre Theorien unpraktiſch, ihre Begriffe unfähig ſind, verwirklicht zu werden?

Es giebt Theorien, die ſich zum Leben verhalten, wie der Gypsabdruck zum Original, wie ein verkümmerter, ärmlicher Abdruck; es giebt andere, die ſich zum Leben verhalten wollen, wie das Original zu ſeinem Abbilde, die das Leben nach ſich, nicht ſich nach dem Leben richten und darum ſtets den Widerſpruch der Welt gegen ſich aufregen. Sind ſolche Theorien, wie es häufig genug der Fall iſt, Geſchöpfe der Einbildungen und weſenloſe Schatten, ſo iſt ihre Widerlegung leicht, und ihr bloßer Anſpruch auf Geltung ſchon eine belachenswerthe Thorheit. Sind ſie tiefgedachte und begründete Vernunfteinſichten, ſo wird man ihnen doch die praktiſche Bedeutung beſtreiten und den Gemeinſpruch entgegenhalten: „das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis!" Dieſem Gemeinſpruche, der die breite Front des gewöhnlichen Weltverſtandes ausmacht, ſteht gegenüber die kantiſche Philoſophie mit ihren Vernunftbegriffen von der ſittlichen Welt, mit ihren Theorien von Recht und Moral. Aber es iſt nicht bloß dieſer Einwand aus dem Munde der Leute, ſondern das eigene Bedürfniß, welches Kant nöthigt, ſeine Theorie mit der Praxis auseinanderzuſetzen. Er iſt ſelbſt viel zu welt- und menſchenkundig, ſelbſt nach Erziehung und Charakter der bürgerlich-praktiſchen Denkweiſe zu verwandt, um gegen ſeine Philoſophie Einwände gelten zu laſſen, die mit dem Anſehen des praktiſchen Verſtandes auftreten*).

*) Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatsſchr. Septb. 1793. (Geſ. Ausgb. Bd. V.) Der Inhalt dieſer Abhandlung rechtfertigt die

Digitized by Google

1. Die Theorie als Regel zur Praxis*).

Indeſſen iſt die beliebte Entgegenſetzung von Theorie und Praxis in ihrer Allgemeinheit zu unbeſtimmt und weit, um dagegen mit Sicherheit vorzugehen. Dem Gemeinplatze läßt ſich nur der Gemeinplatz entgegenſtellen. Unmöglich wird man von aller Theorie behaupten wollen, ſie ſei unpraktiſch. Was iſt denn Theorie anders, als eine Regel oder ein Inbegriff von Regeln? Was iſt die praktiſche Bedeutung der Theorie anders, als die Anwendung oder Anwendbarkeit dieſer Regeln? Was nur nach Regeln geſchehen kann, durch deren richtige Anwendung, das kann offenbar ohne Theorie nicht geſchehen: dazu alſo iſt eine Theorie durchaus nothwendig. Vielleicht iſt die Regel unanwendbar, dann iſt ſie entweder falſch oder unvollſtändig. In dem einen Fall iſt ſie eine falſche Theorie, die ſo gut iſt als keine; in dem andern iſt ſie nicht genug Theorie. Auch die Einſicht in die Geſetze der Natur iſt Theorie; die Naturwiſſenſchaft als Erkenntniß dieſer Geſetze iſt rein theoretiſch, die angewandte Naturwiſſenſchaft z. B. in der Medicin, in der Landwirthſchaft, in der Mechanik u. ſ. f. iſt praktiſch. Was wäre dieſe Praxis ohne jene Theorie? Die Lehre von den Geſetzen der Wurfbewegung, z. B. des Bombenwurfs, iſt nichts anderes als eine mathematiſche Theorie; der Bau und kriegeriſche Gebrauch der Wurfgeſchoſſe iſt praktiſch. Wenn es nun jemand einfallen wollte, von dieſen Geſetzen zu ſagen: „das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis?“ Zur Artillerie würde man dieſen Praktiker ſchwerlich empfehlen. Was ohne Einſicht nicht geſchehen kann, fordert die Theorie als Bedingung

---

Stelle, die ich ihr in meiner Darſtellung gebe; die Theorie, um die es ſich handelt, iſt die Rechts- und Sittenlehre.

*) Ebendaſ. — Bd. V. S. 365 flgd.

Digitized by Google

der Praxis. Und was bleibt vom Leben übrig, wenn man das einsichtsvolle Handeln davon abzieht?

Es wird keinem im Ernste einfallen, gegen die Theorien der Naturwissenschaft und Mathematik jenen Gemeinspruch der Praxis geltend zu machen. Die Theorie überhaupt für unnütz oder unpraktisch zu halten, ist das Zeichen der untersten Ignoranz; die Praxis für gescheiter zu halten als die Theorie, ist das Zeichen jener gedankenlosen „Klüglinge", die sich groß vorkommen, wenn sie die „Schule" verachten, in der sie nie waren, und viel von „Welt" reden, die sie nur von Hörensagen kennen.

2. Die philosophische Theorie als Sittenlehre.

Kann man nun die Theorien der Mathematik und Naturwissenschaft in ihrem praktischen Werthe nicht bestreiten, so bleibt als Zielscheibe des Angriffs nur die philosophische Theorie übrig, die außer den mathematischen und naturwissenschaftlichen Einsichten keine andere Erkenntniß hat als die sittliche. Auf diesen Punkt also zieht sich der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zusammen. Gegen diese Theorie richtet der Weltverstand seinen Gemeinspruch.

Nun besteht die sittliche Vernunfteinsicht in den Ideen der Tugend und der öffentlichen Gerechtigkeit, nämlich der Gerechtigkeit in ihrem politischen und kosmopolitischen Umfange. Sie besteht also in den drei Fällen der Moral, des Staatsrechts und des Völkerrechts: sie macht im ersten Falle die Tugend oder die Würdigkeit glückselig zu sein zum alleinigen Ziele des Lebens; sie macht im zweiten Falle das Recht als Gesetz der Freiheit zum alleinigen Grunde und Zwecke des Staates; sie erklärt im dritten Falle den Zustand des ewigen Friedens, gegründet auf den Bund

Digitized by Google

freier Völker, für das Ziel der Menſchheit, das die Natur ſuche und die Vernunft gebiete.

3. Ideen und Intereſſen.

In allen drei Punkten tritt ihr der Gemeinſpruch entgegen: „das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Im wirklichen Menſchenleben ſoll es ſich überall ganz anders verhalten, als jene Theorien meinen; hier herrſchen nicht die Ideen, ſondern die Intereſſen. Eine Idee, unabhängig von den Intereſſen der Menſchen, iſt eben nichts anderes als eine bloße Idee, eine leere Theorie, eine unpraktiſche. Und ſo ſind die ſittlichen Theorien Kant's, mit dem Leben verglichen, unpraktiſch. Der Praktiker urtheilt hier ganz anders als der Philoſoph. Der Philoſoph urtheilt nach Ideen, die gelten ſollen, aber in Wahrheit nicht gelten; der Praktiker urtheilt nach den Intereſſen, die in Wahrheit gelten, unbekümmert darum, was die Theorie vorſchreibt. So wird das praktiſche Urtheil über die menſchlichen Lebenszwecke ganz anders ausfallen als das theoretiſche.

Kant läßt den Praktiker in drei verſchiedenen Rollen auftreten, nach dem Gebiete des von ihm beurtheilten Menſchenlebens. Unter dem praktiſchen Geſichtspunkte (im Gegenſatz zum theoretiſchen) beurtheilt die Zwecke des Einzellebens „der Geſchäftsmann“, die Zwecke des Staats „der Staatsmann“, die Zwecke und das Leben der geſammten Menſchheit „der Weltmann“. Jeder Menſch ſucht ſein Intereſſe, er ſtrebt von Natur in erſter Linie nach Glückſeligkeit. „Aus der Glückſeligkeit im allgemeinſten Sinne des Worts entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben, alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes.“ Es iſt das Streben nach Glückſeligkeit, das uns tugendhaft

Digitized by Google

macht: ſo urtheilt die ganze eudämoniſtiſche Moral; die Moral der deutſchen Aufklärung war in dieſem Sinne eudämoniſtiſch. Glückſeligkeit iſt der praktiſche Zweck; der von der Glückſeligkeit unabhängige Tugendzweck iſt eine bloße Theorie: ſo erklärte ſich Garve in ſeinen „Verſuchen über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Literatur" gegenüber der kantiſchen Sittenlehre. Nur in der philoſophiſchen Literatur giebt es einen abſtracten Rechts- und Freiheitsſtaat; in der Wirklichkeit beruht der Staat auf der Gewalt, er bezweckt nicht die Freiheit, ſondern das bürgerliche und phyſiſche Wohl der Unterthanen: dieſe vermeintlich praktiſche Theorie vom Staate hatte bekanntlich Hobbes in ſeiner Schrift „de cive" entworfen. Die Menſchheit, im Ganzen betrachtet, iſt keineswegs in einem fortſchreitenden Entwicklungsgange begriffen, ſie verfolgt keinen gemeinſchaftlichen Endzweck; die Vorſtellung eines ſolchen Zwecks der ganzen Menſchheit, einer ſolchen fortſchreitenden Annäherung zu dieſem Ziele iſt eine bloße Theorie im Widerſtreite mit der Erfahrung. Rückſichtlich der Religion hatte Leſſing in ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts" die Entwicklung der Menſchheit behauptet. Ebendaſſelbe lehrt Kant in Betreff des Staats in ſeiner Rechtsphiloſophie und in ſeinem Entwurfe vom ewigen Frieden. Gegen Leſſing hatte Mendelsſohn in ſeinem „Jeruſalem" die Entwicklung der Menſchheit in Abrede geſtellt; was ſich entwickle und fortſchreite, ſei nicht das Ganze, nicht die Gattung, ſondern das Individuum. So ſtellt Kant ſich und ſeiner Theorie dieſe drei entgegen: Garve, Hobbes, Mendelsſohn, denen er die Rolle der Praktiker in Rückſicht der Moral, des Staatsrechts, der Weltgeſchichte zutheilt; ſie urtheilen wie der Geſchäftsmann, Staatsmann, Weltmann*).

*) Ebendaſ. — Bd. V. S. 368, 369, 382, 403.

Digitized by Google

a. Die unpraktiſche Theorie in der Moral.

Gegenüber dieſen Einwänden, die in verſchiedenen Formen das bekannte Thema jenes Gemeinſpruchs von Theorie und Praxis behandeln, nimmt ſich Kant die Aufgabe, den praktiſchen Werth ſeiner Theorie zu rechtfertigen und den praktiſchen Unwerth der entgegengeſetzten darzuthun.

Iſt in der That, wie der Geſchäftsmann will, das Intereſſe die Grundtriebfeder des Handelns, ſo wird der Menſch ſeinem Intereſſe folgen und in allen Fällen, wo er ſeinen Vortheil beſorgen kann, ohne ſich irgend wie zu gefährden, nach dieſem ſeinem Vortheile handeln; er wird aber in jedem Fall, wo er zu Gunſten ſeines Wohles eine Pflicht verletzt, dieſes Unrecht fühlen: der beſte Beweis, daß die Pflicht auf das Intereſſe nicht achtet, daß dieſer reine, von dem Wohl unabhängige Pflichtbegriff nicht bloß im Kopfe, ſondern im Herzen wohnt, alſo kein theoretiſches Hirngeſpinnſt, ſondern ein in jeder Handlung wirkſames, praktiſches Motiv iſt, das man dem Intereſſe nachſetzen kann, aber nie ohne Gefühl des Unrechts*).

b. Die unpraktiſche Theorie in der Politik.

Wäre in der That der Staat auf die Gewalt gegründet, wie Hobbes will, ſo wäre die Staatsgewalt das einzige Recht, ſo hätten die Unterthanen gar keine unveräußerlichen oder unverlierbaren Rechte, ſo wäre die Regierung despotiſch. Wäre in der That der Zweck des Staats nur das Wohl der Unterthanen, wie Achenwall in ſeinem Naturrechte will, ſo würde folgen, daß die Unterthanen das Recht haben, eine Regierung mit Gewalt zu ſtürzen, die ſich mit ihrem Wohle nicht mehr verträgt, es würde

*) Ebendaſ. I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. Bd. V. S. 369—382.

Digitized by Google

für gewiſſe Fälle das Zwangsrecht der Unterthanen folgen oder die Rechtmäßigkeit der Revolution. Wenn man alſo ſtatt des Rechts die Glückſeligkeit dem Staate zum Ziel ſetzt, ſo darf die Regierung patriarchaliſch oder despotiſch werden, und die Unterthanen Selbſtregenten oder revolutionär. Wird man eine Staatsrechtstheorie beſonders praktiſch nennen, die mit Hobbes dem Souverän erlaubt, Despot zu werden, und mit Achenwall dem Volke erlaubt, zu rebelliren?

Aber, wird man einwenden, die kantiſche Theorie ſelbſt erſcheint eben hier nicht bloß unpraktiſch, ſondern unmöglich in ſich, wenn ſie den Unterthanen im Staate zwar unverlierbare Rechte, aber keine Zwangsrechte zugeſteht? Als ob es ein Recht gäbe, wenn man es nicht aufrechthalten, vertheidigen, im Nothfalle mit Gewalt vertheidigen darf! Als ob auf Seite der Unterthanen noch wirkliche Rechte ſein könnten, wenn doch behauptet wird, daß der Souverän kein Unrecht thun kann! Indeſſen dieſer ſcheinbare Widerſpruch findet ſeine praktiſche Löſung. Die Unterthanen können ihre Rechte vertheidigen ohne Gewalt. Was der Souverän Unrechtes thut, darf nicht als bürgerliches Unrecht angeſehen und behandelt werden, ſonſt wäre es ſtrafwürdig, und das widerſtreitet dem Begriffe des Souveräns. Das Unrecht von dieſer Seite gilt als Irrthum; es muß erlaubt ſein, den öffentlichen Irrthum als ſolchen zu bezeichnen und aufzuklären. Dieſes Recht der Beurtheilung beſteht in der Gedankenfreiheit, die ohne die öffentliche Mittheilung nichts bedeutet. Die Unterthanen haben zur Vertheidigung ihrer Rechte nicht die Gewalt des Schwertes, aber „die Freiheit der Federn". Dieſe iſt das einzige Palladium der Volksrechte, „denn dieſe Freiheit dem Volke auch abſprechen wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach

Digitized by Google

Hobbes) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken." Weit entfernt alſo, daß die Theorie vom Rechtsſtaate unpraktiſch ſei, ſo iſt ſie wohlverſtanden die einzig praktiſche, die auf die Dauer ſtandhält. Von den entgegengeſetzten Theorien, die hier dem Deſpotismus, dort der Revolution das Wort reden, wird man mit allem Rechte urtheilen dürfen: „das iſt in der Theorie falſch und taugt nicht für die Praxis!" „Es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt*)."

c. Die unpraktiſche Theorie in der Kosmopolitik.

Die völker- und weltbürgerliche Rechtstheorie will, daß die Menſchheit auch in ihrem kosmopolitiſchen Umfange dazu berufen ſei, in die Form der öffentlichen Gerechtigkeit einzugehen, daß dieſe Form keine andere ſein könne, als ein Friedensbund freier Völker, daß die Menſchheit in langſamem, aber ſtetigem Fortſchritte dieſem Ziele wirklich zuſtrebe. Eine ſolche Vorſtellungsweiſe erſcheint dem Weltmann als eine bloße Theorie ohne jede praktiſche Geltung. Dem Philoſophen gegenüber beruft er ſich auf die Welt- und Menſchenerfahrung, die von einem Fortſchritte der geſammten Menſchheit nichts merke und darum auch ein End-

*) Ebendaſ. II. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. — Bd. V. S. 382—402.

Digitized by Google

ziel, worauf die ganze Menſchheit angelegt ſei, in Abrede ſtellen müſſe. Endzweck und Entwickelung der Menſchheit hängen ſo genau zuſammen, daß wer von beiden eines verneint, nothwendig das andere verneinen muß. Die Erfahrung lehre, daß die Menſchheit in Rückſicht ihrer Moralität nicht fortſchreite, ſondern ſich pendulariſch bewege, hin- und herſchwanke, nur fortſchreite, um wieder rückwärts zu gehen, und im Ganzen genommen zuletzt in demſelben Stande der Sittlichkeit beharre.

Zunächſt beruht dieſe durch angebliche Welterfahrung gemachte Theorie auf einem ſehr zweifelhaften Beweisgrunde. Die Erfahrung kann freilich von einem Fortſchritte des Ganzen nichts wiſſen, aber ſie kann auch nicht das Gegentheil behaupten, weil ſie überhaupt vom Ganzen nichts weiß. Wenn ſie Recht hätte mit ihrer Theorie, ſo wäre die Geſchichte ein Wort ohne Inhalt, und die Menſchheit gewährte einen höchſt unwürdigen und zuletzt langweiligen Anblick. „Eine Weile dieſem Trauerſpiele zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel, und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem anderen Act genug hat, wenn er daraus mit Grund abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei.“

Niemand wird beſtreiten, daß die Menſchheit in Rückſicht der Cultur fortſchreitet. Wenn es alſo überhaupt einen Fortſchritt im Ganzen giebt, ſo müßte man beweiſen, daß davon nur die Moralität eine Ausnahme mache. Vielmehr wird durch die fortſchreitende Cultur, die keiner in Abrede ſtellt, die Annahme begünſtigt, daß auch eine ſittliche Entwickelung der Menſchheit ſtattfinde, die wohl unterbrochen, aber nie abgebrochen wird, ſondern

Digitized by Google

im Ganzen vorwärts geht. Innerhalb dieſer ſittlichen Entwickelung müſſen ſich die politiſchen Formen der Menſchheit, die ſtaatsbürgerlichen und völkerrechtlichen, dergeſtalt ausbilden, daß ſie dem Vernunftzwecke ſelbſt mehr und mehr entſprechen. Denn was wäre die ſittliche Entwickelung, wenn ſie nicht auch die ſittliche Welt und in dieſer die Rechtsſphäre durchdränge?

Dazu kommt, daß dieſe Theorie, welche die Vernunft und die Analogie der Erfahrung für ſich hat, durch Gründe der Natur ſelbſt unterſtützt wird. Was die ſittliche Vernunft von der einen Seite gebietet, dazu zwingt von der anderen die Natur. Nämlich die Noth zwingt die Menſchen, ſich in Staaten zu vereinigen; die Noth zwingt die Staaten, ſich nach Rechtsgeſetzen zu geſtalten und mit einander in weltbürgerlichen und völkerrechtlichen Verkehr zu treten. Die entgegengeſetzte Theorie, die ſich die praktiſche nennt, hat die Vernunft gegen ſich, die Analogie der Erfahrung nicht für ſich, und das Naturgeſetz widerſpricht ihr. So darf Kant ſeine Sache gegen jenen beliebten Gemeinſpruch mit der Erklärung ſchließen, „es bleibe alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis*)."

II.

Moral und Politik.

1. Gegenſatz und Einheit.

Im rein moraliſchen Gebiete läßt man der Theorie noch am eheſten freien Spielraum. Hier mögen die Moraliſten tadeln und zu beſſern ſuchen und, wenn ſie nicht beſſern können, zuletzt

*) Ebendaſ. III. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. — Bd V. S. 403—410.

Digitized by Google

mit dem Tadel Recht behalten. Am wenigſten duldet man die Geltung der Theorie im politiſchen Felde. Hier herrſchen ausſchließlich die Intereſſen, nicht die Ideen. Eine Politik nach Ideen iſt gar nicht Politik, ſondern Moral. Die wirkliche und praktiſche Politik richtet ſich lediglich nach den Intereſſen, welche gelten; dieſe ſind die alleinigen Factoren, mit denen die Realpolitik rechnet und von jeher gerechnet hat, ſo weit ſie erfolgreich d. h. praktiſch war. Der allgemeine Gegenſatz zwiſchen Theorie und Praxis beſtimmt ſich hier näher zu dem Gegenſatze zwiſchen Moral und Politik, und in dieſer Form hat Kant den Gegenſatz im Anhange zu der Schrift vom ewigen Frieden behandelt*).

Es iſt keine Frage, daß in der Politik die Intereſſen gelten müſſen, die Intereſſen der Bürger im Staat, die Intereſſen der Staaten im Leben der Völker. Sie gelten früher und ſind mächtiger als die Grundſätze. Auch der ſtrengſte Moraliſt muß dieſe Macht einräumen. Legt doch Kant ſelbſt in der Verwirklichung der ſittlichen Vernunftzwecke ein ſehr nachdrückliches Gewicht auf die Macht der Intereſſen, die unwillkürlich in den Dienſt der Ideen treten. Es iſt die Noth, alſo das Intereſſe, welches den Staat mitbegründet und die bürgerliche Verfaſſung nöthigt, die Formen der Freiheit und des Rechts anzunehmen, die Völker treibt, ihre Verhältniſſe rechtmäßig und friedlich zu ordnen. Die Macht der Intereſſen aus dem politiſchen Leben verbannen, wäre eben ſo vernunft- als zweckwidrig. Es kann nur die Frage ſein, ob ſie ſich den ſittlichen Grundſätzen entgegenſtellen dürfen? Die

*) Zum ewigen Frieden. (1795.) Anhang I. Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und Politik in Abſicht auf den ewigen Frieden. — II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſc. Begriff des öffentlichen Rechts. — Bd. V. S. 446—466.

Digitized by Google

Politik fordert, um ihre Interessen zur Geltung zu bringen, die Klugheit; die Moral fordert im Namen ihrer Grundsätze vor allem Ehrlichkeit. Der Spruch der Politik heißt: „seid klug wie die Schlangen!" Der Spruch der Moral: „seid ohne Falsch wie die Tauben!" Wenn man beide Gebote in dem einen zusammenfaßt: „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!" so wäre darin die politische Denkweise mit der moralischen vereinigt. Wer die Moral über die politische Klugheit setzt und auf die letztere gar keine Rücksicht nimmt, der urtheilt: „Ehrlichkeit ist besser als alle Politik!" Wer die Staatsklugheit mit der Moral vereinigt, indem er jene nach dem Maße dieser bestimmt und einrichtet, der urtheilt: „Ehrlichkeit ist die beste Politik!" Dann wird man aus politischen Interessen nichts thun, was zu thun die Grundsätze der Moral unbedingt verbieten; dann ist die Moral der unerschütterliche Grenzgott, der dem Jupiter der Gewalt nicht nachgiebt.

2. Die Staatskunst der politischen Moral.

Das Verhältniß zwischen Moral und Politik läßt sich auf doppelte Weise entscheiden. Es kommt darauf an, welcher von beiden Factoren der bestimmende ist, ob die Sittlichkeit oder die Staatsklugheit. Entweder macht sich die Politik von der Moral, oder sie macht die Moral von sich abhängig: im ersten Fall ist die Politik moralisch, im anderen die Moral politisch. So unterscheidet Kant „die moralischen Politiker" und „die politischen Moralisten". In der Denkweise der ersten ist Moral und Politik vereinigt; gegen die Denkweise der anderen muß die Moral ihren Widerspruch einlegen, denn abhängig gemacht von politischen Interessen, im Dienste des staatsklugen Egoismus, hört sie auf Moral zu sein. Es sind die politischen Moralisten, die

Digitized by Google

der Moral die Politik entgegenſetzen, indem ſie die letztere zur alleinigen Richtſchnur nehmen und die Staatsklugheit für praktiſcher halten als die Ehrlichkeit; vielmehr gilt ſie ihnen als die einzig praktiſche Maxime. Ihr alleiniger Zweck iſt die Gründung und Vermehrung der politiſchen Macht; was dieſem Zwecke dient, die tauglichen oder praktiſchen Mittel, ſind der Gegenſtand ihrer Berechnung und das Einzige, das ſie kümmert. Ob durch dieſen Zweck und dieſe Mittel ein fremdes Recht verletzt, die Gerechtigkeit ſelbſt vernichtet werde, kümmert ſie nicht. Wenn nur der Zweck vortheilhaft und die Mittel tauglich ſind! Ihre ganze Aufgabe iſt eine Aufgabe der Staatsklugheit, gleichſam ein politiſches Kunſtproblem. Je erfolgreicher und geſchickter dieſes Problem gelöſt wird, um ſo beſſer war die Politik. Die Anwendung ungerechter Mittel erregt dabei nicht das mindeſte Bedenken. Nur fordert die Klugheit, daß man die Ungerechtigkeit nicht offen zur Schau trägt, daß man ſie bemäntelt, womöglich den Schein der Gerechtigkeit ſelbſt annimmt. Je geſchickter man die Ungerechtigkeit unter dem Scheine des Gegentheils ausübt, um ſo beſſer und kunſtfertiger iſt die Politik. Politiſche Geltung und Macht iſt die Hauptſache, alles Andere iſt untergeordneter Art. Das Erſte iſt, daß man ſeinen Zweck erreicht, ſein Spiel gewinnt; nachdem man gewonnen hat, beſchönige man die That und ſtelle die ungerechte Handlungsweiſe als gerecht, als nothwendig dar; läßt ſich die verabſcheuenswerthe That nicht entſchuldigen oder rechtfertigen, ſo leugne man, der Thäter zu ſein, und ſtelle ſich als unſchuldig dar, andere als die allein Schuldigen. Es wird freilich bei einer ſolchen rechtsverletzenden Politik nicht fehlen, daß man ſich Feinde macht. Der ungerechte Gewalthaber regt gegen ſich im Innern des Staats Parteien auf; der die Rechte anderer Völker verletzende Staat ſchafft ſich eben-

Digitized by Google

dadurch feindselig gesinnte Staaten. Wenn diese Parteien, diese Staaten sich gegen die gewaltthätige, ungerechte Macht vereinigen, so können sie leicht furchtbar werden; darum wird es eine Hauptaufgabe der Staatsklugheit sein, die Gegner unter sich zu entzweien, um sie gleichmäßig zu beherrschen. Jede glücklich gelöste Aufgabe solcher Staatsklugheit ist ein politisches Kunststück, in schwierigen Fällen ein Meisterstück politischer Kunst, das die politischen Moralisten bewundern. Die Hauptregeln der staatsklugen Moral lassen sich in diesen drei Formeln kurz zusammenfassen: „fac et excusa", „si fecisti nega", „divide et impera"*)!

5. Die Staatsweisheit der moralischen Politik.

Dagegen die moralische Politik verbannt nicht etwa die Staatsklugheit, sondern bedingt sie nur durch die Gerechtigkeit; ihr Ziel ist die Verbindung der Macht mit der Gerechtigkeit, der Gewalt mit dem Rechte: sie ist „Staatsweisheit", die sich von der Staatsklugheit nicht dadurch unterscheidet, daß sie ungeschickter ist in der Wahl ihrer Mittel, sondern daß sie in dieser Wahl kritisch verfährt, weil sie ihren Zweck unter sittlichem Gesichtspunkte auffaßt. Hier besteht Einhelligkeit zwischen Moral und Politik. Es giebt ein Kennzeichen, ob ein politischer Zweck mit der Moral übereinstimmt oder nicht: wenn er die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, so hat er auch die Moral nicht gegen sich; was die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, das braucht nicht geheim gehalten zu werden, das darf man vor aller Welt aussprechen. So bildet „die Publicität" das Kennzeichen der Uebereinstimmung zwischen Politik und Moral. Was die öffentliche Gerechtigkeit (nicht bloß nicht verletzt, sondern) befördert, das muß öffentlich gesagt werden, das ist der Publicität nicht bloß

*) Ebendas. Anhang. I. — Bd. V. S. 446—459. S. 451. 52.

Digitized by Google

fähig, ſondern bedürftig. Hier fällt die politiſche Forderung mit der moraliſchen ſelbſt zuſammen.

Dieſes Kennzeichen der Publicität beſteht die Probe. Die Geheimniſſe der politiſchen Moral ſind zwar aller Welt bekannt und nicht ſchwer zu begreifen, aber der Politiker, der im Sinne jener ſtaatsklugen Regeln handelt, wird ſich wohl hüten, es öffentlich zu ſagen; im Gegentheil, er wird alles thun, um den entgegengeſetzten Schein öffentlich zu erzeugen, und ſeine wahre Denkweiſe ſorgfältig geheim halten; der Despotismus bedarf der Verſchwiegenheit: der beſte Beweis, daß er die Gerechtigkeit von ſich ausſchließt. Eben ſo wird ſich das vermeintliche Recht zur Revolution nie öffentlich ausſprechen, es wird die Publicität ſorgfältig vermeiden und eben dadurch zeigen, wie wenig es ſich mit der öffentlichen Gerechtigkeit verträgt. Wenn die Staatsklugheit gegen alle Ehrlichkeit dazu antreibt, geſchloſſene Verträge zu brechen, ſo wird man doch nie dieſen Satz öffentlich ausſprechen wollen, weil man allen öffentlichen Credit einbüßen würde, den auch die Intereſſenpolitik braucht. Setzen wir den Fall, ein größerer Staat fände es im Intereſſe ſeiner Macht, ſich auf Koſten kleinerer Staaten zu vergrößern und dieſe kleineren Staaten bei guter Gelegenheit zu verſchlingen, ſo würde er ſehr zweckwidrig handeln, wenn er ſeine Abſicht vor der That ausſpräche: dieſe Abſicht, weil ſie ihrer Natur nach ungerecht iſt, verträgt ſich nicht mit der Publicität.

Nehmen wir im entgegengeſetzten Fall eine Abſicht, welche die öffentliche Gerechtigkeit befördert, wie z. B. die Idee einer Völkerföderation zum Zwecke des ewigen Friedens, ſo wiſſen wir ſchon, daß eine ſolche Forderung die Publicität bedarf, daß die öffentliche Gedankenfreiheit zu ihren Bedingungen gehört, daß die öffentliche Einſicht in die Nothwendigkeit dieſer Idee ſelbſt

Digitized by Google

ein Mittel zu ihrer Verwirklichung bildet. Gilt also die Publicität als ein beweisendes Kennzeichen für oder gegen den moralischen Werth politischer Forderungen, so ist die Einhelligkeit zwischen Moral und Politik in den kantischen Rechtsideen, insbesondere für die Theorie vom ewigen Frieden, gesichert*).

*) Ebendas. Anh. II. — Bd. V. S. 459—466. S. 465.

Digitized by Google

Sechszehntes Capitel.

Die Naturgeſchichte der Menſchheit.

Die Einwände gegen die praktiſche Geltung der ſittlichen Vernunftzwecke ſind ungültig; dieſe Zwecke ſollen ausgeführt werden und ſind der Ausführung fähig, ſie werden verwirklicht, indem die Menſchheit ihre moraliſchen Anlagen entwickelt und nach einem geſetzmäßigen Ziele fortſchreitet: dieſe Entwicklung iſt die Geſchichte der Menſchheit, die Weltgeſchichte als der Inbegriff deſſen, was in der Zeitfolge der Begebenheiten die Menſchheit aus ſich ſelbſt gemacht hat.

Die Entwicklung der menſchlichen Freiheit ſetzt voraus die natürliche Bildungsgeſchichte der Menſchheit; wir werden daher in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts Natur- und Freiheitsgeſchichte unterſcheiden müſſen. Der gegebene Naturzuſtand, in welchem die Menſchheit ſich vorfindet, iſt aus natürlichen Bedingungen entſtanden; dieſe Entſtehung iſt auch eine Geſchichte, die natürliche Geſchichte der Menſchheit iſt auch eine Entwicklung: die Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen, wie die Freiheitsgeſchichte die der moraliſchen.

Die Naturgeſchichte iſt von der Naturbeſchreibung wohl zu

Digitized by Google

unterſcheiden. Das Object der letzteren iſt die vorhandene Naturerſcheinung in ihren Eigenſchaften und Merkmalen, das der erſten dagegen die Entſtehung oder Geneſis der gegebenen Naturerſcheinung. So hatte Kant in einer ſeiner frühſten Schriften die „Naturgeſchichte des Himmels“ unternommen; er ſtellte ſich damals die Frage: wie iſt die Einrichtung des mechaniſchen Weltalls, welche Copernikus, Galilei, Keppler, Newton erklärt haben, entſtanden? Wie läßt ſich dieſe Entſtehung ſelbſt naturwiſſenſchaftlich begreifen? Er wollte ſie rein mechaniſch erklären als eine mechaniſche Evolution. Aber ſchon damals ſetzte er der mechaniſchen Erklärungsweiſe eine bedeutſame Grenze im Hinblick auf die lebendigen Naturkörper. Dieſen gegenüber ſchien ihm die mechaniſche Erklärungsweiſe unzureichend, alſo die teleologiſche nothwendig. Es wird in der Naturerklärung der Zweckbegriff einen gewiſſen von der Erfahrung bezeichneten und begrenzten Spielraum haben; es wird zur Erklärung der Organismen erlaubt ſein müſſen, von den teleologiſchen Principien Gebrauch zu machen.

Nur in den lebendigen Körpern giebt es entwicklungsfähige Keime, natürliche Anlagen, die entfaltet ſein wollen. Darum kann nur auf dieſem Gebiete von einer Entwicklung oder Naturgeſchichte im engeren Sinne die Rede ſein. Wo aber Anlagen entwickelt werden, da iſt auch ein Zweck, eine Naturabſicht vorhanden, worauf die Organiſation und die Entwicklung abzielt. Es wird alſo die Naturgeſchichte der Menſchheit, da ſie nicht bloß mechaniſch erklärt werden kann, des Zweckbegriffs zu ihrer Erklärung bedürfen. Auch bei Gelegenheit der moraliſchen Weltzwecke hatte Kant ſich wiederholt auf die menſchlichen Naturzwecke berufen, welche die Menſchheit unwillkürlich auf eben daſſelbe Ziel hintreiben, welches die ſittliche Vernunft gebietet; auch

Digitized by Google

hier hatte ihm der natürliche Zweckbegriff ein wichtiges, seine Theorie unterstützendes Zeugniß geleistet.

I.

Menschengattung und Racen.

1. Problem der Menschenracen.

Die Naturgeschichte der Menschheit enthält ein Problem, zu dessen Lösung die Entwicklungstheorie und der natürliche Zweckbegriff unserem Philosophen durchaus erforderlich scheinen. Wir finden die geschichtliche Menschheit eingetheilt in Völker, Völkerfamilien, Racen: Unterschiede, die nicht die Willkür gemacht, sondern die menschliche Natur selbst aus sich erzeugt hat. Auf welchem Wege sind sie geworden? Während alle übrigen Unterschiede fließender Art sind, in einander übergehen und mit der Zeit verschwinden, zeigen sich die der Menschenracen so fest und ausschließend, daß sie die Menschheit in so viele Arten zu spalten und die wirkliche Einheit der Gattung aufzuheben scheinen. Wenn aber die Racendifferenz in der That die menschliche Gattungseinheit aufhebt, so ist damit auch die Einheit der sittlichen Entwicklung, der gemeinschaftliche Fortschritt, die Geschichte als Entwicklung der menschlichen Freiheit in Frage gestellt. Man sieht, daß neben dem naturgeschichtlichen Interesse das Problem der Racenunterschiede auch ein moralisches hat. Es ist die Frage, ob die menschlichen Erdbewohner wirklich ein einziges Geschlecht bilden, ob alle insgesammt an derselben Entwicklung Theil haben können (zwar nicht denselben Theil, doch jeder den seinigen), ob es im wahren Verstande eine Weltgeschichte giebt oder nicht? Setzen wir den Fall, die Racen wären wirklich trennende Artunterschiede, so hindert nichts mehr, daß die bessere Race die Menschenwürde zu ihrem Alleinbesitz macht und

Digitized by Google

die niederen Racen als untergeordnete Geſchöpfe anſieht, auf die ſie ein Sachenrecht habe, die ſie von Rechtswegen in Beſitz nehmen, unter das Sclavenjoch bringen, wie Thiere brauchen und verbrauchen dürfe. So hat die Theorie der Racen neben ihrer naturwiſſenſchaftlichen und geſchichtsphiloſophiſchen zugleich eine ſehr folgenreiche naturrechtliche Bedeutung.

Offenbar hatte Kant dieſes doppelte und dreifache Intereſſe, den Unterſchied der Racen zu unterſuchen und den Begriff dieſes Unterſchiedes zu beſtimmen. Er hat dieſen Gegenſtand in zwei verſchiedenen Schriften behandelt, die um ein Jahrzehnd von einander abſtehen; beide fallen in die kritiſche Periode, die eine erſcheint vor der Kritik der reinen Vernunft, die andere nach den Prolegomena, in der Zeit, wo Kant ſeine geſchichtsphiloſophiſchen Aufſätze ſchreibt. Die erſte Schrift, die einzige, die Kant in dem Zeitraume zwiſchen der Inauguraldiſſertation und der Kritik der reinen Vernunft (im Jahre 1775) herausgab, handelte „von den verſchiedenen Racen der Menſchen". Zehn Jahre ſpäter gab er in der genaueſten und bündigſten Faſſung ſeine „Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace". Er hatte ſich in ſeiner Theorie teleologiſcher Begriffe bedient und aus dem Naturzwecke der Menſchheit die Verſchiedenheit der Racen zu erklären verſucht. Gegen dieſe Erklärungsweiſe richtete ſich Georg Forſter, der berühmte Reiſende und Naturforſcher, er beſtritt im deutſchen Merkur (1786) die naturwiſſenſchaftliche Geltung der kantiſchen Erklärungsgründe. Kant antwortete in derſelben Zeitſchrift zwei Jahre ſpäter. Zu ſeiner Vertheidigung und Rechtfertigung ſchrieb er den Aufſatz: „über den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie", wo er zum drittenmal die Unterſuchung über die Racenunterſchiede aufnahm*).

*) Von den verſchiedenen Racen der Menſchen (Kgsb. 1775). Be-

Digitized by Google

2. Begriff der Race.

Bevor man die Entstehung der Racen erklärt, muß man wissen, was sie sind und worin ihre Unterschiede bestehen. Alle natürliche Eintheilung im Thierreiche gründet sich auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung; die Einheit der Gattung ist die Einheit der zeugenden Kraft. Die Schuleintheilung geht nach Aehnlichkeiten, die Natureintheilung nach Verwandtschaft, diese liegt in der gemeinschaftlichen Abkunft, in der Abstammung; das Schulsystem besteht in Classen, das Natursystem in Stämmen. Thiere, die mit einander fruchtbare Junge erzeugen, gehören zu derselben Naturgattung, zu einem gemeinschaftlichen Stamm.

Innerhalb derselben Gattung giebt es keine Arten, sondern nur Differenzen, Modificationen, Abweichungen. Der Gattungstypus erbt durch die Zeugung fort: diese Forterbung ist Nachartung. Die Abweichungen oder Differenzen innerhalb des gemeinschaftlichen Stammes sind (nicht Arten, sondern) Abartungen. Ist die Abweichung größer als die Nachartung, so daß sie den Gattungstypus oder die ursprüngliche Stammbildung nicht mehr herstellt, so überschreitet sie die Grenze der Abartung und wird Ausartung.

Die Menschenracen sind Abartungen. Nicht alle Abartungen sind Racen. Der Unterschied liegt in der Beharrlichkeit der Forterbung; diese geschieht durch Fortpflanzung und ist bedingt durch die Zeugungsverhältnisse, welche selbst abhängig sind theils von localen und klimatischen Bedingungen, theils von der Natur der zeugenden Factoren. Die Verpflanzung ändert die äußeren,

stimmung des Begriffs einer Menschenrace (Berl. Monatsschr. Nov. 1785). Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (Deutscher Merk. Jan. und Febr. 1788). — Ges. Ausgb. Bd. X.

Digitized by Google

die Vermiſchung die inneren Bedingungen der Zeugung. Wenn eine Abartung in der Vermiſchung mit einer anderen ſich erblich fortpflanzt, ſo iſt die Zeugung „halbſchlächtig".

Nun giebt es Abartungen, die ſich zwar in der Verpflanzung, aber nicht in der Vermiſchung mit anderen erblich erhalten (nicht halbſchlächtig zeugen): das ſind die Spielarten. Es giebt umgekehrt Abartungen, die ſich zwar in der Vermiſchung mit anderen erblich erhalten (halbſchlächtig zeugen), aber nicht in der Verpflanzung fortdauern: das iſt, was man einen beſonderen „Schlag" nennt. Keine dieſer beiden Abartungen iſt unausbleiblich erblich; keine macht einen claſſiſchen Unterſchied.

Die Racen ſind weder Spielarten noch Menſchenſchlag: ſie ſind erbliche Claſſenunterſchiede, die weder durch Verpflanzung noch durch Vermiſchung ausgelöſcht werden; ſie ſind unausbleiblich erblich. Wenn ſich verſchiedene Racen vermiſchen, ſo zeugen ſie nothwendig halbſchlächtig. Daß ſie fruchtbare Kinder zeugen, iſt der Beweis ihrer gemeinſchaftlichen Abſtammung, ihrer Gattungseinheit; daß ſie unter allen Umſtänden halbſchlächtig zeugen, iſt der Beweis ihres Racenunterſchiedes. Darin liegt zugleich die Möglichkeit, den Racenunterſchied durch Experimente feſtzuſtellen, alſo naturwiſſenſchaftlich zu beweiſen*).

Solcher Racenunterſchiede findet Kant im Menſchengeſchlechte vier: die weiße, gelbe, ſchwarze, kupferrothe Race, alle auf der Erde klimatiſch vertheilt, jede von den andern klimatiſch geſondert. Klima und Race entſprechen ſich gegenſeitig. Wo ſich beide nicht entſprechen, da erklärt ſich die Unähnlichkeit durch Verpflanzung der ſchon gewordenen Racen**).

*) Von den verſch. Racen der Menſchen. 1. Beſt. des Begr. einer Menſchenrace. 1 — 6.

**) Von den verſch. Racen. 2. 3. (Schluß). Beſt. des Begr. einer Menſchenrace. 2.

Digitized by Google

3. Erklärung des Racenunterſchiedes.

Wie ſind die Racen geworden? Das iſt die naturgeſchichtliche Frage, während die Darſtellung ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheiten der Naturbeſchreibung gehört. Die naturgeſchichtliche Frage erlaubt zunächſt eine doppelte Antwort: entweder man nimmt an, die Racen ſind gar nicht geworden, ſondern ſo viele urſprünglich gegebene Localſchöpfungen, oder man behauptet ihre gemeinſchaftliche Abſtammung und leitet ſie aus einer Gattung ab. Hier iſt wieder ein doppelter Fall möglich: entweder waren es nur äußere klimatiſche Einflüſſe, welche die Entſtehung der Racen verurſacht haben, oder ſie ſind aus inneren Bedingungen, aus der urſprünglichen Naturanlage der Gattung ſelbſt hervorgegangen.

Es iſt bekanntlich ein Regulativ der Wiſſenſchaft, daß man die Principien nicht ohne Noth vermehren ſoll; was man aus einer Natururſache erklären kann, ſoll man nicht aus einer Mehrheit von Urſachen ableiten. Setzt man die Racenunterſchiede als urſprünglich, dann muß man ſo viele verſchiedene Urſachen ihrer Entſtehung, ſo viele Localſchöpfungen annehmen und ſie ſelbſt als verſchiedene Stämme oder Arten betrachten.

Gegen dieſe Annahme zeugt die Natur ſelbſt. Alle Geſchöpfe, die ſich zu fruchtbarer Zeugung vermiſchen und durch gemeinſchaftliche Zeugung fortpflanzen, gehören zu einer Gattung, haben alſo eine gemeinſchaftliche Abſtammung. Nach dieſem Naturgeſetz zu urtheilen, haben die Racen in derſelben urſprünglichen Gattung ihren gemeinſchaftlichen Urſprung. Innerhalb derſelben Race erben die charakteriſtiſchen Unterſchiede in allen Zeugungen fort, bei aller Verpflanzung. Wenn ſich Angehörige verſchiedener Racen vermiſchen, ſo erben die charakteriſtiſchen Unterſchiede halbſchlächtig fort mit derſelben Beſtändig-

Digitized by Google

keit. Also sind die Racen nicht Menschenstämme, sondern Abstammungen von einem Geschlecht; sie sind nicht Arten, sondern Abarten, deren gemeinschaftliche Zeugungen halbschlächtig nacharten.

Wenn aber die Racen von einer Gattung abstammen, so können es nicht bloß äußere Ursachen gewesen sein, welche die Racenunterschiede erzeugt haben, sondern jene ursprüngliche Gattung muß eine Naturanlage in sich selbst enthalten, aus der sich unter äußeren Einflüssen die verschiedenen Racen entwickeln. Jede Anlage ist zu etwas angelegt, sie ist Naturabsicht, Naturzweck. Hier ist der Punkt, wo Kant sich genöthigt sieht, zur Erklärung der Racen teleologische Principien anzuwenden. Das menschliche Geschlecht ist von Natur dazu bestimmt, in der größten Einheit die größte Mannigfaltigkeit zu entwickeln, sich über die ganze Erde zu verbreiten und unter allen Himmelsstrichen zu wohnen. Diesen Zweck zu erreichen, giebt es bei der Verschiedenheit der Erdklimata keine andere natürliche Veranstaltung, als die Bildung der Racenunterschiede. Das menschliche Geschlecht hat von Natur die Anlage, sich den Klimaten zu assimiliren, den verschiedenen Himmelsstrichen gleichsam anzuarten. In dieser Anartung besteht die Racenverschiedenheit. Die Entwicklung dieser Anlage richtet sich nach dem Klima. Um aber überhaupt dem Klima anarten zu können, dazu ist eben die natürliche Anlage nothwendig. Die Uebereinstimmung zwischen Race und Klima, zwischen den Erdtheilen und ihren Bewohnern springt in die Augen. Diese Uebereinstimmung muß angesehen werden nicht als zufällig oder durch mechanische Ursachen entstanden, sondern als präformirt in der menschlichen Zeugungskraft, als eine natürliche Anlage, die sich unter dem Einfluß, den Luft und Sonne auf die Zeugungskraft ausüben, zu den Verschieden-

Digitized by Google

heiten der Racen entwickeln. Die Anlage der Menſchheit für alle Klimate iſt die zweckmäßige Urſache ihrer Abartung.

Die klimatiſchen Verſchiedenheiten in Rückſicht der Luft und Sonne laſſen ſich in der Hauptſache durch vier entgegengeſetzte Qualitäten beſtimmen. Der eine Gegenſatz beſteht zwiſchen trockner Kälte und feuchter Hitze, der andere zwiſchen feuchter Kälte und trockner Hitze. Die menſchliche Natur kann allen dieſen klimatiſchen Formen anarten, aber ſie wird ſich unter dem Einfluß der trocknen Kälte ganz anders entwickeln als unter dem der feuchten Hitze. Anders erſcheint die Menſchenbildung in ihrer zweckmäßigen Uebereinſtimmung mit den Bedingungen der Eiszone, anders in ihrer Angemeſſenheit zu dem entgegengeſetzten Himmelsſtriche der heißen Zone. Unter dem Einfluſſe der trocknen Kälte bedarf der menſchliche Organismus zu ſeiner Erhaltung einer größeren Blutwärme, alſo eines ſchnelleren Pulsſchlages, eines kürzeren Blutumlaufs, einer kleineren Statur; die Extremitäten verkürzen ſich, um dem Heerde der Blutwärme näher zu ſein, es entſteht ein Mißverhältniß zwiſchen den Beinen und der Leibeshöhe; die Entwicklung der Körperſäfte wird unter dieſem austrocknenden Himmelsſtriche gehemmt, die Keime des Haarwuchſes verlieren ſich, die hervortretenden Theile des Geſichts platten ſich ab, die Augen müſſen ſich durch eine wulſtige Erhöhung gegen die Kälte, durch blinzendes Zuſammenziehen gegen das Schneelicht ſchützen, ſo entſteht das bartloſe Kinn, die geplätſchte Naſe, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Geſicht, die röthliche braune Farbe mit dem ſchwarzen Haare, mit einem Wort die kalmückiſche Geſichtsbildung. Wenn ſich die charakteriſtiſchen Grundzüge dieſer Bildung auch außerhalb des nördlichen Weltſtrichs finden, wie z. B. in Aſien und in Amerika, ſo erklärt ſich dieß durch ſpätere Einwanderungen aus

Digitized by Google

der nördlichen Zone in untere Klimata, und zugleich wird dadurch bewiesen, wie wenig die Verpflanzung die Racenunterschiede auslöscht.

Unter dem entgegengesetzten Einflusse der feuchten Hitze erzeugt sich die entgegengesetzte Race, das Widerspiel der kalmückischen Bildung. Die feuchte und heiße Atmosphäre begünstigt die Vegetation des menschlichen Körpers; die fleischigen Theile nehmen zu, die starken Ausdünstungen wollen gemäßigt, die schädlichen Einsaugungen verhütet sein. So erzeugt sich die dicke Stülpnase, die Wulstlippen, die geölte Haut, die Ausdünstung phosphorischer Säuren und dadurch der üble Geruch, der Ueberfluß der Eisentheile im Blut, die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, das wollige Haupthaar: die Negerrace in der vollkommensten Uebereinstimmung mit ihrem Erdtheil und Klima.

Die Zweckmäßigkeit der Racenbildung in Rücksicht auf das Klima läßt sich nirgends deutlicher zeigen, als an den Negern. Von hier aus darf man nach einer wohlbegründeten Analogie auf die Zweckmäßigkeit der Racenbildung überhaupt schließen. Vergleichen wir das Klima Senegambiens mit der Organisation des menschlichen Körpers, so leuchtet ein, daß in dieser Atmosphäre das Blut so sehr mit Phlogiston überladen wird, daß zur Erhaltung des Lebens Mittel nöthig sind, welche jenen Stoff aus dem Blute in weit größerem Maße wegschaffen, als es bei unserer Organisation geschehen kann. Durch die Lunge kann bei weitem nicht genug des schädlichen Stoffs weggeschafft werden. Also muß die Haut im Stande sein, das Blut zu dephlogistisiren. Zu diesem Zwecke muß an die Enden der Arterien so viel Phlogiston hingeschafft werden, das Blut muß unter der Haut mit diesem Stoff überladen sein: das ist der Grund, warum es

Digitized by Google

ſchwarz durchſcheint, während es im Innern des Körpers roth genug iſt*).

Es iſt überhaupt keineswegs zufällig, daß ſich der Racenunterſchied am deutlichſten ausſpricht in der Hautfarbe. Denn zur Lebenserhaltung in einer beſtimmten, klimatiſch bedingten Atmoſphäre muß die Abſonderung durch Ausdünſtung die wichtigſte Vorſorge der Natur ſein. Nun iſt das Organ dieſer Abſonderung die Haut, darum muß hier die Verſchiedenheit des klimatiſch bedingten Naturcharakters, der die Raceneintheilung bedingt, am ſichtbarſten hervortreten**).

II.

Teleologiſche Erklärung.

Kant und Georg Forſter.

Die kantiſche Theorie der Racen läuft alſo darauf hinaus, daß die Menſchen nur durch Zeugung, ihre Racenunterſchiede nur durch Entwicklung entſtehen, daß die geſammte Menſchheit von einer Gattung abſtammt, deren Entſtehung ſelbſt eine Frage ausmacht, welche die Grenzen der naturwiſſenſchaftlichen Erklärung überſchreitet, daher innerhalb dieſer Grenzen nothwendig ungelöſt bleibt. Dieſe Theorie erweitert ſich und will für alle organiſchen Geſchöpfe gelten. Innerhalb ihrer Gattung entſtehen die organiſchen Geſchöpfe durch Zeugung, ihre ſpezifiſchen Unterſchiede durch Entwicklung. Damit iſt von ſelbſt dem Organiſchen gegenüber der teleologiſchen Erklärungsweiſe ein Spielraum geöffnet.

Hier liegt die Differenz zwiſchen Kant und Forſter. Rückſichtlich der Racen behauptet Forſter eine urſprüngliche Stammes-

*) Von den verſch. Racen. 3. — Beſt. d. Begr. einer Menſchenrace.

**) Ebendaſelbſt. 2. — Bd. X. S. 50.

Digitized by Google

verschiedenheit, die er auf den Gegensatz der Neger und Weißen beschränkt haben will. Und der letzte natürliche Grund der Menschenentstehung ist ihm nicht die Zeugung, sondern es sind äußere Naturursachen, aus deren fruchtbarer Zusammenkunft der Mensch hervorgeht. Diese Theorie gilt für alles Organische. Die natürlichen Entstehungsgründe der Organismen müssen in der unorganischen Natur gesucht werden und lassen sich hier finden. Kant vertheidigt die „generatio ab ovo", Forster die „generatio aequivoca". Der teleologischen Erklärungsweise setzt Forster die physisch-mechanische entgegen, als die einzige, die dem Naturgesetz und der Erfahrung entspricht. Ohne Zeugung von ihres Gleichen entspringen Pflanzen und Thiere aus dem fruchtbaren Erdschlamm, darauf gründen sich die Localzeugungen organischer Gattungen: so sind die Neger eine Localzeugung Afrika's, die übrigen Racen Localzeugungen Asiens; in unendlicher Abstufung geht die Naturkette organischer Wesen vom Menschen bis zum Wallfisch und so weiter hinab bis zu Moosen und Flechten.

Dieser Vorstellungsweise, die Bonnet besonders zu Ansehen gebracht hatte, setzt Kant keinen andern Grund entgegen, als daß sie den Leitfaden der Erfahrung verlasse und sich in grenzenlose Einbildungen verliere. Er verwirft Forster's Theorie nicht aus moralischen oder religiösen, sondern lediglich aus kritischen Gründen. Einmal ist die Hypothese nicht zureichend, sie erklärt nicht, was sie erklären möchte; dann ist sie unmöglich, denn sie beruft sich auf Grundkräfte der Natur, die es in der Erfahrung nicht giebt.

Die Möglichkeit bei Seite gesetzt, so ist die Hypothese unbrauchbar. Sie setzt Ursachen, die den Wirkungen keineswegs proportional sind. Ist die zu erklärende Wirkung der organische Körper, so überlege man sich, was der organische Körper that-

Digitized by Google

ſächlich iſt. Er iſt eine Materie, deren Theile mit einander zweckmäßig verknüpft ſind. Das zeigt die Erfahrung, darum verlangt dieſe zur Erklärung organiſcher Körper Urſachen, welche im Stande ſind, die Theile einer Materie zweckmäßig zu verknüpfen, alſo organiſirende Urſachen, die gedacht werden müſſen als wirkſam nach Zwecken. Hier aber iſt auch die Grenze der Erfahrung, die den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Naturerklärung einſchränkt.

Es iſt unmöglich, organiſche Geſchöpfe durch Urſachen zu erklären, die nicht zweckmäßig wirken, die alle Zweckthätigkeit von ſich ausſchließen, alſo bloß mechaniſche Urſachen ſind. Vermöge der Erfahrung ſind uns zweckthätige Urſachen nur in uns gegeben, in den Vermögen, welche die Kunſtwerke hervorbringen, im Verſtand und Willen des Menſchen. Hier ſind die zweckthätigen Urſachen zugleich bewußte Vorſtellungen, aber intelligenter Natur. Zweckthätige Urſachen nicht intelligenter Natur ſind uns in der Erfahrung *nicht* gegeben. Wir können die zweckthätige Kraft nicht als blinde Naturkraft vorſtellen, und die Natur als äußere Sinnenwelt zeigt uns nirgends intelligente Urſachen.

So verbietet uns die Erfahrung, von den Natururſachen die zweckmäßige und organiſirende Wirkſamkeit, von der Naturerklärung die teleologiſchen Begriffe vollkommen auszuſchließen; ſie verbietet es gegenüber der organiſchen Natur. Ebenſo verbietet uns die Erfahrung, von den zweckthätigen Urſachen die Intelligenz auszuſchließen, da wir keine anderen zweckthätigen Vermögen kennen als intelligente. Mithin erlaubt die Erfahrung überhaupt nicht, die Grundkraft oder erſte Urſache zu beſtimmen, woraus die lebendigen Geſchöpfe hervorgehen; welche Beſtimmung wir auch verſuchen, jede erſcheint in Rückſicht auf

Digitized by Google

ihren naturwiſſenſchaftlichen Werth als eine bloße Erdichtung. Setzen wir jene Grundkraft als nur mechaniſch wirkſam, ſo läßt ſich das Leben nicht erklären; beſtimmen wir ſie als blinde Zweckthätigkeit, ſo iſt ſie (als ſolche) kein Gegenſtand unſerer Erfahrung; nehmen wir ſie als intelligente Zweckthätigkeit, ſo überſchreiten wir mit dieſem Begriffe die Grenzen wiſſenſchaftlicher Naturerklärung und ſuchen aus den Bedingungen der moraliſchen Welt die Phänomene der ſinnlichen abzuleiten. In allen Fällen wird der kritiſche Geſichtspunkt verfehlt und irgend ein dogmatiſcher ergriffen. Die Streitfrage zwiſchen Kant und Forſter über die Entſtehung der Racen fällt unter den Gegenſatz dieſer beiden Geſichtspunkte*).

*) Ueber den Gebrauch teleol. Principien in der Philoſophie. — Bd. X. S. 67—94.

Digitized by Google

Siebzehntes Capitel.

Die Freiheitsgeschichte der Menschheit. Geschichtsphilosophie.

I.

Die weltgeschichtlichen Grenzpunkte.

1. Der Anfang.

Die menschliche Naturgeschichte blickt zurück auf den dunklen Ursprung der Menschheit, die Freiheitsgeschichte blickt vorwärts auf den hellen Vernunftzweck, welchen die Menschheit zu verwirklichen durch ihre moralische Anlage bestimmt ist. Die beiden Grenzpunkte der Freiheitsgeschichte sind der Anfang und das Ziel moralischer Entwicklung. Die Bestimmung dieser beiden Grundpunkte versucht Kant in seiner Schrift über den „muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" und in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".

Es muß in der Geschichte der Menschheit einen Punkt geben, wo die natürliche Entwicklung in die moralische übergeht, wo sich die Freiheitsgeschichte von der Naturgeschichte scheidet und der Mensch von der Naturmacht, die ihn bis dahin ganz beherrscht hatte, befreit. Der erste Schritt zu dieser Befreiung ist der Anfang zur Menschengeschichte. In der Abhängigkeit von der Natur

Digitized by Google

folgt der Menſch ganz ſeinem Inſtincte; in der Unabhängigkeit von der Natur folgt er ganz ſeinem eigenen Willen. Der erſte Schritt zu ſeiner Befreiung liegt daher in dem Uebergange von der Herrſchaft des Inſtincts zur eigenen Willensthat. So lange der Inſtinct herrſcht, hat der Menſch keine anderen Bedürfniſſe, als welche die Natur in ihm empfindet und die Natur außer ihm befriedigt. In dieſer glücklichen und harmloſen Einheit mit der Natur iſt ſein phyſiſcher Zuſtand das Paradies, ſein moraliſcher die Unſchuld. Der Stand der Freiheit beginnt, wenn der Menſch dieſen Naturſtand aufhebt, das Paradies und mit ihm die Unſchuld verläßt. Er hebt ſeinen Naturſtand auf, indem er den eigenen Willen geltend macht und das von außen gegebene Geſetz abwirft. Die erſte That des eigenen (geſetzloſen) Willens iſt geſetzwidrig, ſie iſt der Austritt aus dem Stande der Unſchuld, der ſittliche Fall des Menſchen, der Urſprung des Böſen. Die Freiheit beginnt mit dem Abfall, ihr Ausgangspunkt iſt das Böſe, in ihrem Gefolge iſt das Heer der Uebel, die mit dem Böſen und durch daſſelbe entſtehen.

Jetzt erwachen in der menſchlichen Natur Bedürfniſſe und Leidenſchaften, die unter der Herrſchaft des Inſtinctes ſchlummerten. Jetzt will der Menſch die Natur beherrſchen und ſich unterthan machen, wie er bis dahin ihr unterthan war. Dieſen Zweck auszuführen, muß er arbeiten. An die Stelle des unbefangenen Naturgenuſſes tritt die Arbeit, an die Stelle des harmloſen Zuſammenlebens die Verſchiedenheit einander ausſchließender Wirkungskreiſe. Mit der Arbeit kommt die Zwietracht; der Jäger bekämpft den Hirten, beide den Ackerbauer. Das Bedürfniß, ſich zu ſichern, zwingt die Ackerbauenden, ſich in feſten Wohnſitzen zu vereinigen, es entſtehen Dörfer, die durch größere Vereinigung und ſtärkere Befeſtigung Städte werden; das ſeß-

Digitized by Google

hafte Leben scheidet sich vom nomadischen, die Künste entstehen, das gesellige Leben, das feste Eigenthum, die bürgerliche Ungleichheit. Aus einem Werke der Natur wird das menschliche Leben sein eigenes Werk, ein Product der Arbeit und der Erfindung, mit einem Worte ein Erzeugniß der Bildung.

Mit der Cultur erweitern und verfeinern sich die Bedürfnisse und Genüsse, vermehren sich ebendeßhalb die Leidenschaften und Laster. Damit verglichen erscheint der Naturzustand ungleich einfacher, ärmer an Uebeln, glücklicher und ebendeßhalb besser. Der Fortschritt der Cultur bezieht sich immer nur auf das Ganze; die Gattung schreitet fort, während die Einzelnen unter den Widersprüchen zwischen Natur und Bildung, unter dem Drucke der bürgerlichen Ungleichheit mit moralischen und physischen Uebeln überhäuft werden.

Betrachtet man die Bildung unter dem Gesichtspunkte bloß der Glückseligkeit, nimmt man das Individuum und dessen Wohl zum Zwecke der Geschichte, so begreift sich Rousseau mit seinen Theorien, mit seiner zurückgewandten Sehnsucht nach dem Paradiese und der Unschuld der Menschheit, mit seinem Verlangen nach einer Rückkehr zum Naturzustande.

Aber es ist die Frage, ob nicht das Ziel der Menschheit hoch über dem Wohle des Einzelnen liegt, ob nicht auf dem Wege nach jenem Ziele das Heer der Uebel ein nothwendiges Gefolge bildet, ob nicht alle diese Uebel eben so viele Bedingungen sind, welche die Entwicklung des Ganzen fördern? Welches aber ist das Ziel in dem geschichtlichen Fortschritte der Menschheit?

Kant hatte sich in seiner Erklärung der Racen in einer unwillkürlichen Uebereinstimmung mit der biblischen Erzählung befunden, sofern diese die Menschen von einem Paare abstammen läßt. Wie er jetzt in seiner Theorie vom Anfange der Menschen-

Digitized by Google

geſchichte den Uebergang beſchreibt vom Stande der Natur in den Stand der Freiheit, braucht er die bibliſche Erzählung vom Paradieſe, dem Sündenfalle, der Vertreibung der erſten Menſchen aus dem Garten Gottes u. ſ. f. als das willkommenſte Sinnbild, um ſeine philoſophiſche Idee anſchaulich zu machen. Es iſt nicht das erſte und nicht das letzte Beiſpiel einer allegoriſchen Umdeutung dieſer bibliſchen Sage.

Was ihn in der ganzen Unterſuchung offenbar am meiſten anzieht, iſt das Verhältniß zwiſchen Natur und Bildung, die richtige Beſtimmung deſſelben, die Einſicht in die Widerſprüche beider und zugleich in die Nothwendigkeit dieſer Widerſprüche, in ihre ſittliche Nothwendigkeit. Er verſteht Rouſſeau vollkommen; zugleich iſt er ihm in der Beurtheilung der Sache weit überlegen. Denn Rouſſeau ſieht in jenen Widerſprüchen nichts als ſo viele Gebrechen der Menſchheit, von denen er leidenſchaftlich behauptet, daß ſie nicht ſein ſollen. Kant verhält ſich zu Rouſſeau ähnlich als Schiller. Man weiß, wie lebhaft Schiller von dem großen Thema des Contraſtes zwiſchen Natur und Bildung auch poetiſch ergriffen war, wie er von dieſem Widerſtreit ausging in ſeiner Unterſcheidung der naiven und ſentimentaliſchen Dichtung. Uebereinſtimmend mit Kant erblickte auch Schiller in der Scheidung des Ackerbaues von dem Nomadenleben den erſten großen Sieg in dem Kampfe der Bildung mit der rohen Natur, den befeſtigten und unvertilgbaren Anfang der menſchlichen Freiheitsgeſchichte; er hat dieſen Moment poetiſch geſchildert in ſeinem „eleuſiſchen Feſte“*).

---

*) Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte (Berl. Monatsſchrift. Jan. 1786). — Bd. IV. S. 339—358. Vgl. meine Schrift „Schiller als Philoſoph“. Nr. IX.

Digitized by Google

2. Der Zielpunkt. Endzweck der Geſchichte.

Wenn die geſchichtlichen Begebenheiten einen Zuſammenhang im Ganzen und Großen haben, ſo kann dieſer kein anderer ſein als die Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts, als die Entwicklung derjenigen Anlage, kraft deren ſich die Menſchheit von ihrer Naturabhängigkeit loslöſt und in die Bahn ſelbſtthätiger Bildung einlenkt. Die Weltgeſchichte im Großen betrachtet, als eine geſetzmäßige Ordnung von Begebenheiten, kann nichts anderes ſein als die Entwicklung der menſchlichen Freiheit. „Die Weltgeſchichte iſt der Fortſchritt im Bewußtſein der Freiheit": ſo hat Hegel den Begriff der Geſchichte beſtimmt. Der Gedanke iſt von älterem Datum, er entſpringt im Geiſte der kantiſchen Philoſophie.

Iſt aber die Weltgeſchichte eine Entwicklung der Freiheit, ſo iſt damit zugleich der Zweck beſtimmt, der als Plan dem geſchichtlichen Weltleben zu Grunde liegt. Der Zielpunkt iſt dann die im Menſchenleben entwickelte oder verwirklichte Freiheit, die in der ſtaatsbürgerlichen und völkerrechtlichen Sphäre durchgeführte Gerechtigkeit. Die gerechte Staatsverfaſſung iſt bei Kant der höchſte Begriff des Vernunftrechts, die Grundlage und Bedingung aller völkerrechtlichen Ordnungen. Dieſe vernunftgemäße Staatsverfaſſung iſt noch nicht gegeben, aber ſie ſoll ſein, ſie ſoll durchgeführt werden, nicht durch den gewaltſamen Umſturz der Dinge, ſondern auf dem geſetzmäßigen Wege einer allmäligen Entwicklung. Nicht die Revolution, ſondern die „Evolution" iſt die vernunftgemäße Form ihrer Bildung. Die Weltgeſchichte ſelbſt iſt dieſe Evolution. Entweder es giebt überhaupt keinen einmüthigen Zuſammenhang in der Weltgeſchichte und darum auch keine Geſchichtsphiloſophie, oder wenn es eine ſolche giebt,

Digitized by Google

ſo kann die philoſophiſche Geſchichtsbetrachtung nur den Gedanken der Evolution zu ihrem Princip haben. Es iſt den großen Naturforſchern gelungen, den mechaniſchen Weltbau aus oberſten Geſetzen zu erklären, die Ordnungen des natürlichen Kosmos. Für die Ordnungen des geſchichtlichen Kosmos fehlen noch die Keppler und Newton, die im Stande wären, aus einem Grundgedanken die complicirten Bewegungen der Weltgeſchichte aufzulöſen. Dieſen Grundgedanken feſtzuſtellen und damit das Problem einer möglichen Geſchichtsphiloſophie zu beſtimmen, macht ſich Kant zur Aufgabe. Es iſt auch hier weit mehr die richtige Faſſung des Problems, als die Löſung, die ihn beſchäftigt. Er kam eben von der Vernunftkritik her, die mit der Ausſicht in die Ordnungen der ſittlichen Welt ihren Umkreis geſchloſſen hatte. Die ſyſtematiſchen Arbeiten in Rückſicht der Natur- und Sittenlehre lagen noch vor ihm. Die Grundſätze der Naturwiſſenſchaft waren ſchon durch die Vernunftkritik genau entwickelt, die Möglichkeit einer Geſchichtsphiloſophie dagegen noch gar nicht berührt. Unwillkürlich tritt ihm dieſe Frage entgegen: was kann in Rückſicht der Geſchichte durch die bloße Vernunft erkannt und ausgemacht werden? Wie erſcheint die Geſchichte unter dem Geſichtspunkte der kritiſchen Philoſophie? Kant mochte auch von außen manche Aufforderungen empfangen, ſich über dieſen Punkt zu erklären. Die erſte öffentliche Erklärung gab er in dem programmatiſch entworfenen Aufſatz: „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht". Eine mündliche Aeußerung Kant's, welche in die Tagesliteratur übergegangen war, gab dazu die zufällige Veranlaſſung. Die gothaiſchen gelehrten Zeitungen brachten unter dem 11. Februar 1784 folgende Notiz: „Eine Lieblingsidee des Herrn Prof. Kant iſt, daß der Endzweck des Menſchengeſchlechts die Erreichung der vollkommenſten

Digitized by Google

Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur Erreichung desselben noch zu thun sei." In Rücksicht auf diese Notiz schickte Kant seinem Aufsatze die Bemerkung voraus: die Nachricht sei ohne Zweifel aus seiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden und nöthige ihm die öffentliche Erklärung ab, ohne die jene Notiz keinen begreiflichen Sinn haben würde*).

Ist nämlich der geschichtliche Weltzweck die Entwicklung einer ursprünglichen moralischen Anlage, so liegt das Ziel der Geschichte nicht im Individuum, sondern in der Gattung, nicht im Wohle des Einzelnen, sondern in der Vollkommenheit des Ganzen, so sind die Uebel, welche den Einzelnen treffen, keine Einwürfe gegen den geschichtlichen Fortschritt. Der Zweck der Geschichte ist nicht zugleich der Zweck des Einzelnen. Im Gegentheil, die Individuen handeln in Rücksicht des Ganzen planlos, sie folgen ihren selbstsüchtigen Leidenschaften und eigennützigen Interessen. In diesem widerstrebenden Stoff arbeitet die Weltgeschichte. Aber gerade diese spröden, scheinbar entgegenwirkenden Kräfte, dieser durchgängige Antagonismus der menschlichen Gesellschaft wird im geschichtlichen Gange der Dinge Mittel zum Gesammtzweck, Ursache zur gesetzmäßigen Ordnung. Der Egoismus erzeugt die Zwietracht, entzündet die Begierde zum Haben und Herrschen; der Wettstreit beginnt und entwickelt neben

*) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berl. Monatsschr. Nov. 1784). Ges. Ausg. Bd. IV. S. 291—309. Vgl. Goth. Gel. Zeitg. XI Jahrg. XII Stück. S. 95.

Digitized by Google

ſo vielen Uebeln zugleich alle Anlagen der menſchlichen Natur; die Entfaltung der Anlagen, die Befriedigung der Bedürfniſſe, die Verzweigung der Arbeit verlangt die Freiheit des Individuums und zur Sicherung derſelben die bürgerliche Vereinigung, innerhalb deren die antagoniſtiſchen Intereſſen der Menſchen ſich entwickeln und wetteifern. Die Noth erzwingt den Staat. Der Staat allein gewährt und ſichert jedem die größtmögliche Freiheit; er ſichert ſie durch äußere Geſetze, die mit der größten Gewalt bekleidet ſind. Der Staat kann ſeinen Zweck nur erfüllen durch die Vereinigung der Freiheit mit der Geſetzmäßigkeit, d. h. durch die Gerechtigkeit in der vollkommenſten Form, die für den Wetteifer der menſchlichen Kräfte, für den Fortſchritt der Bildung die einzig ſichere Grundlage ausmacht.

Wenn es zunächſt der Eigennutz und die Zwietracht iſt, welche die geſellige Vereinigung verlangt und ſtiftet, ſo fordert jetzt dieſe Vereinigung die Form der Gerechtigkeit. Aus der „pathologiſchen Zuſammenſtimmung" ſoll die „moraliſche", aus dem Nothſtaate der Vernunftſtaat werden: das iſt die Abſicht der menſchlichen Natur, der verborgene Zweck ihrer Entwicklung und Geſchichte, der im Laufe der Zeiten, im Fortſchritte der Cultur immer klarer und deutlicher hervortritt und ſich zuletzt in die bewußte und moraliſche Abſicht der Menſchheit ſelbſt verwandelt. „Dank ſei alſo der Natur für die Unverträgſamkeit, für die mißgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern, der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiß beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht." Die antagoniſtiſchen Neigungen müſſen ſich entwickeln können, ohne ſich gegenſeitig zu vernichten und zu ſtören; das geſchieht in

Digitized by Google

dem Gesetze der bürgerlichen Vereinigung; „so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen, statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert, ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen." Der Staat ist Gewalt. Seine Gewalt liegt in menschlichen Händen. Eine vollkommen gerechte Staatsverfassung setzt also im Menschen selbst vollkommene Gerechtigkeit voraus, und diese wieder Ausbildung der Begriffe, Reichthum der Welterfahrung und Menschenkenntniß, guten Willen, insgesammt Bedingungen, welche die reifsten und spätesten Früchte weit vorgeschrittener Entwicklung sind. Es ist darum die Verwirklichung einer gerechten Staatsverfassung unter allen geschichtlichen Aufgaben die schwerste; die Lösung dieser Aufgabe kann ihrer Natur nach nur die späteste sein: sie ist das Ziel, dem die Menschheit in einer fortschreitenden Annäherung zustrebt*).

Es gehört zur Lösung dieser Aufgabe noch eine zweite Bedingung. Selbst die vollkommenste Staatsverfassung ist problematisch und unsicher, so lange die Staaten sich im Naturzustande einer barbarischen Freiheit befinden, so lange der Antagonismus der Staaten sich noch nicht in einer geregelten Sphäre bewegt. Wenn der Krieg die Staaten entzweit und bedroht, so ist keiner sicher, ebensowenig als der Einzelne im Stande der ungebundenen Freiheit. Der Antagonismus der Staaten ist wohlthätig, denn er nöthigt sie, einen gesetzmäßigen Zustand zu suchen: einen Amphiktyonenbund der Völker, der den Krieg vermeidet, den Frieden sichert, seine Dauer begründet und so die Gerechtigkeit in ihrem weltbürgerlichen Umfange verwirklicht.

*) Ebendas. IV — VI Satz. — Bd. IV. S. 297—301.

Digitized by Google

Ohne die Begründung des ewigen Friedens ist der geschichtliche Weltzweck nicht ausführbar. Ist die Gerechtigkeit im weltbürgerlichen Umfange unmöglich, so ist die Weltgeschichte selbst ziel- und planlos, so ist die Zweckmäßigkeit nur im Einzelnen, nicht im Ganzen, und die Weltordnung demnach im Widerstreite mit sich selbst. Ist diese letzte Stufe unerreichbar, dann hat Rousseau so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzieht. So lange der Eigennutz herrscht, ist diese Stufe unerreichbar. Dieses Ziel will erstrebt werden um der Menschheit willen, aus moralischer Gesinnung, ohne die in der Welt nichts gut ist. Man kann in hohem Grade cultivirt und civilisirt sein, und doch ist die Wurzel des inneren Lebens bei aller Cultur die rohe Selbstsucht; es fehlt die moralische Bildung. In diesem Zustande der Cultur und Civilisation befindet sich die gegenwärtige Welt. Was ihr fehlt, ist das sittliche Wollen*).

Die Zuversicht, daß in der Menschheit ein Zustand der Gerechtigkeit im größten Umfange einheimisch werden könne, erscheint als ein „philosophischer Chiliasmus". Läßt sich diese Zuversicht begründen? Oder ist dieser Chiliasmus auch eine bloße Schwärmerei? Ist er es nicht, so müßte man zeigen können, daß wir uns dem Ziele annähern, so weit wir noch davon entfernt sind. Man müßte zeigen können, daß die Gegenwart, mit der Vergangenheit verglichen, dem Ziele näher gekommen ist, so weit sie noch davon absteht. Und in der That läßt sich aus der zurückgelegten geschichtlichen Bahn der Menschheit so viel schließen, daß sie vorgerückt ist. Die Staaten wetteifern schon, jeder den anderen durch Bildung und Macht zu übertreffen; zu der bürgerlichen Wohlfahrt erscheint der freie Spielraum der Kräfte nothwendig, die drückenden Fesseln werden von außen und innen ge-

*) Ebendas. VII Satz. — Bd. IV. S. 301—304.

Digitized by Google

löſt, die Laſt der Vorurtheile aus dem Wege geräumt: die Weltgeſchichte iſt in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten, und es iſt zu erwarten, daß dieſes Zeitalter die moraliſche Bildung gründet, verbreitet und damit die Bedingung erzeugt, die dem ſittlichen Weltzweck offene Bahn macht. Wenn man die zurückgelegte geſchichtliche Bahn der Menſchheit unter dieſem Geſichtspunkte auffaßt und darſtellt, ſo wird die Weltgeſchichte philoſophiſch geſchrieben. Eine ſolche philoſophiſche Geſchichtsvorſtellung iſt möglich, ſie würde aus der Vergangenheit das Ziel erhellen, den Erfahrungsbeweis für ſeine Erreichbarkeit führen und eben darum für die Erreichung ſelbſt förderlich ſein. Das iſt die „Idee", welche Kant aufſtellt „zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht"*).

Das ganze Programm begreift ſich in folgenden Sätzen: Jede Anlage iſt beſtimmt zur Entwicklung. Die menſchlichen Anlagen können ſich vollſtändig nur in der Gattung entwickeln, dazu iſt die volle Entfaltung aller menſchlichen Kräfte, alſo deren Antagonismus nothwendig; dieſe Entfaltung iſt nur möglich, wenn ſie ſicher iſt, ſie iſt ſicher nur im Staate, der ſicherſte Staat iſt der Rechtsſtaat, die gerechte Verfaſſung, die Sicherheit des Rechtsſtaats iſt bedingt durch den Friedenszuſtand der Völker. Da die Sicherheit zur Selbſterhaltung gehört, ſo iſt es ein natürlicher Zweck der Geſchichte, daß die Gerechtigkeit im größten Umfange verwirklicht werde. Aber die Entwicklung der menſchlichen Anlagen iſt nicht inſtinctiv, ſondern vernunftgemäß, einſichtsvoll, ſelbſtthätig. Darum iſt die moraliſche Einſicht und Geſinnung nöthig, um den Weltzweck zu erreichen. Dieſe Einſicht wird gefördert durch philoſophiſche Geſchichtsbetrachtung; ſie wird gegründet durch wahre Selbſterkenntniß, deren erſte Be-

*) Ebendaſ. VIII—IX Satz — Bd. IV. S. 304—309.

Digitized by Google

dingung die Aufklärung iſt. Hier ſtehen wir der Frage dicht gegenüber, die Kant ſeiner Idee einer Geſchichtsphiloſophie unmittelbar folgen läßt: „was iſt Aufklärung*)?“

II.

Das gegenwärtige Zeitalter. Die Aufklärung**).

1. Die Aufklärerei.

Es lag nicht in der Aufgabe Kant's, ſelbſt eine Philoſophie der Geſchichte zu ſchreiben; er wollte nur deren Begriff und Problem beſtimmen unter dem Geſichtspunkte der kritiſchen Betrachtungsweiſe. Drei Punkte ſind es, die er aus dem geſchichtlichen Entwicklungsgange der Menſchheit hervorhebt und genauer unterſucht, drei Punkte, die zugleich beſtimmend ſind für die Bahn, welche die Weltgeſchichte durchläuft: der Anfang, das Ziel, und zwiſchen beiden das eigene Zeitalter des Philoſophen.

Dieſes Zeitalter gilt als das der Aufklärung. Wenn das Gegentheil der Aufklärung die im Dunkel lebende Vernunft iſt, die auf guten Glauben alles Mögliche annimmt und ohne Prüfung glaubt, ſo wird es Kant in der entſchiedenſten Weiſe mit der Aufklärung halten. Denn die Abſicht ſeiner ganzen Philoſophie iſt die deutliche und klare Selbſterkenntniß, die Wurzel und Grundbedingung aller menſchlichen Aufklärung. Damit iſt nicht geſagt, daß Kant ſich denen zugeſellt, die man damals in

*) Ebendaſ. VIII Satz. — Bd. IV. S. 306.

**) Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? (Berliner Monatsſchrift. December 1784). — Bd. I. S. 109—118. Dieſe Schrift gehört unter die geſchichtsphiloſophiſchen Abhandlungen Kant's, und es iſt nicht einzuſehen, aus welchem Grunde die von mir citirte Geſammtausgabe dieſelben unter den Collectivtitel „Logik“ gebracht hat. Es handelt ſich hier um die Aufklärung nicht als logiſche Operation, ſondern als Zeitalter.

Digitized by Google

besonderer Weise die „Aufklärer" nannte. Es giebt von der Aufklärung einen dogmatischen und einen kritischen Begriff; der kantische Begriff wird in keinem Falle der dogmatische sein.

Dogmatisch betrachtet, gilt die Aufklärung als Inbegriff selbsterworbener Vernunfteinsichten, die sich den Vorurtheilen des Zeitalters entgegenstellen. Aufklären in diesem Sinne, heißt nichts anderes als die Vorurtheile vertreiben und an ihre Stelle die Vernunfteinsichten setzen, die herkömmliche und eingewohnte Vorstellungsweise durch die neue und aufgeklärte stürzen. Es giebt hier Ansichten, die im Unterschiede von anderen „aufgeklärt" heißen; man kann hier aufgeklärt werden bloß dadurch, daß man seine bisherigen Ansichten aufgiebt und die neuen annimmt. In dieser Weise hatten sich z. B. die Glaubensansichten der Deisten den orthodoxen Vorstellungen der Kirchenlehre und Volksreligion entgegengestellt. Wenn nun das Volk den Glauben an die Kirche mit dem Glauben an die Lehren der Aufklärung vertauscht, so ist das Werk der letzteren gelungen und ihre Aufgabe gelöst. Eine solche dogmatische Aufklärungsweise nannte man nicht übel die „Aufklärerei" des Zeitalters. Und diese Aufklärerei ist es, der Kant in keiner Weise das Wort redet; vielmehr bekämpft er die Aufklärerei eben so sehr als das Gegentheil der wahren Aufklärung.

Die Aufklärung haftet nicht an der Meinung oder dem Lehrbegriff. Sie besteht lediglich in der Weise, *wie* man seine Meinung gewinnt. Wenn man sie bloß von anderen empfängt und ohne weitere Prüfung annimmt, so mag die Meinung sein welche sie wolle, der Empfangende ist im Innersten unaufgeklärt, er ist durchaus abhängig von der Leitung einer fremden Vernunft, und der Deist in diesem Sinne steht in seiner Denkweise nicht höher als der Kirchengläubige. Im Gegentheil, wenn der letztere seinen Glauben durchdacht hat, so steht er im Sinne der

Digitized by Google

Aufklärung ſelbſt höher; wenn beide bloß glauben, was andere lehren und weil andere es lehren, ſo ſtehen ſie im Sinne der Aufklärung auf völlig gleichem Fuße. Aufklärung iſt nichts anderes als „Selbſtdenken". Der Eine ſei durch eigenes Nachdenken zum Irrthum gekommen, der Andere habe die lautere Wahrheit gedankenlos empfangen: wer von beiden iſt von der Aufklärung dem Geiſte nach mehr durchdrungen? Die menſchliche Aufklärung kann den Irrthum nicht ausſchließen, ſie begegnet ihm überall, aber ſie ſoll unter allen Umſtänden das eigene Denken einſchließen. Nun will das ſelbſtthätige Denken gebildet und erzogen werden. Wo dieſe Bildung und Erziehung fehlt, da fehlt für die Aufklärung alles fruchtbare Feld, da iſt ſie am unrechten Platze, da giebt es keine wahre Aufklärung, ſondern eitle, erfolgloſe und eben darum ſchädliche Aufklärerei. In dieſem Punkte denkt Kant genau, wie Leſſing dachte, als er die joſephiniſchen Experimente in Oeſtreich verwarf.

Beſteht aber die ächte Aufklärung im Selbſtdenken, ſo iſt ſie keineswegs ſo leicht und ſo populär, als die gewöhnlichen Aufklärer meinen. Nur das Leichte iſt populär. Selbſt denken iſt ſchwer, denn es koſtet Mühe und Zeit. Nichts iſt leichter als einen Vormund haben, der unſere Angelegenheiten beſorgt; nichts iſt bequemer als die Unmündigkeit. Die Liebe zur Bequemlichkeit iſt Faulheit, die Abneigung gegen das Schwierige iſt Furcht und Feigheit. Die Aufklärung verlangt Anſtrengung und Muth, ſie verlangt einen Aufwand von Kräften, den die menſchliche Natur, faul und furchtſam wie ſie iſt, eher vermeidet als ſucht. Die Menſchen laſſen lieber andere für ſich denken und ſorgen, als daß ſie ſelbſt denken und ſelbſt ihre Angelegenheiten führen; in ihrer eigenen Natur lebt der größte Feind aller wahren Aufklärung. Wenn das Joch der Vorurtheile auf den menſchlichen

Digitized by Google

Geiſtern ruht, ſo muß man ſich nicht einbilden, daß nur Zwang und Unterdrückung von außen dieſes Joch feſthalten, daß die Menſchen ſelbſt darunter ſeufzen; vielmehr tragen ſie es gern und fühlen das Joch gar nicht, unter dem ihre natürliche Trägheit ſich wohlbefindet.

Auch laſſen ſich die altgewordenen und eingelebten Vorurtheile nicht mit einemmale abwerfen, wie ein abgetragenes Kleid. Das eigene Denken, das allein die Kraft ſie abzuwerfen beſitzt, reift langſam; nur das gereifte Denken iſt zur wirklichen Einſicht und Aufklärung fähig, nur auf Erziehung und Bildung läßt ſich Aufklärung gründen. Sie reift langſam in allmäligem Fortſchritt, in ruhiger Entwicklung. Die ächte Aufklärungsweiſe geſchieht durch Reform, nicht durch eine Revolution, wie die Aufklärungsſucht die Geiſter plötzlich ändern möchte.

2. Die ächte Aufklärung.

Um ächte Aufklärung zu begründen, giebt es nur einen richtigen Weg. Der falſche Weg iſt, wenn man den Menſchen neue Meinungen dictirt, neue Begriffe einführt, gleichſam mit Commando durchſetzt, auf dem Gebiete der Vorſtellungen einen Syſtemwechſel beſchließt, unbekümmert um die Empfänglichkeit, den Bildungsgrad, die Faſſungskraft derer, die man ſo ſchnell auf die Höhe der Zeit befördern möchte. Das iſt die Weiſe des ſogenannten aufgeklärten Despotismus. Die Abſicht mag löblich ſein, der Erfolg iſt niemals wirkliche Aufklärung, die Methode iſt immer despotiſch. Joſeph der Zweite iſt das Beiſpiel eines ſolchen aufgeklärten Despotismus.

Der richtige Weg iſt, daß man die Meinungen und Einſichten frei läßt, ihnen keinerlei Zwang anthut und die Bedingungen einführt, ohne welche Aufklärung jeder Art unmöglich

Digitized by Google

iſt: daß man dem freien Vernunftgebrauche, dem ſelbſtthätigen Denken die Bahn öffnet, ohne ihm das Ziel vorzuſchreiben. Wo ein Staat das Recht öffentlich zu denken anerkennt und einräumt, ohne die Geiſter zu beſtimmten Lehrbegriffen zu zwingen, da iſt die Aufklärung in der Wurzel begründet. Das Räſonnement, d. i. das Urtheil, muß freigegeben ſein. „Nun höre ich aber," ſagt Kant, „von allen Seiten rufen: räſonnirt nicht! Der Offizier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: räſonnirt, ſo viel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht*)!" Der Staat fordert die pünktliche Geſetzeserfüllung, den bürgerlichen Gehorſam; wenn er mit dieſer bürgerlichen Pflicht das Recht der Urtheilsfreiheit verbindet, ſo hat er die Aufklärung in ihrem wahren Geiſte begründet. Das Beiſpiel dieſer ächten Aufklärung iſt Preußen unter Friedrich dem Großen.

Gedankenfreiheit iſt die Bedingung zur Aufklärung. Es giebt keine Freiheit im Denken, wenn nicht die Mittheilung der Gedanken, der öffentliche Ideenverkehr freiſteht. Darum bedeutet Gedankenfreiheit ſo viel als das Recht des Menſchen, von ſeiner Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen. Der Ideenverkehr in ſeinem weiteſten Umfange iſt nur möglich durch die Preßfreiheit. Wo dieſe gilt, da iſt der Aufklärung ihre einzige naturgemäße Quelle geöffnet; wo ſie nicht gilt, da iſt dieſe Quelle verſchloſſen. Hier kann die Aufklärung nicht einmal entſpringen, vielweniger ſich verbreiten.

Natürlich hat die Gedankenfreiheit, ſofern ſie ein öffentliches

*) Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? — Band I. S. 113.

Digitized by Google

Recht ist, ihre Grenze. Neben diesem Rechte gelten die öffentlichen Gesetze, die pünktlichen und unbedingten Gehorsam verlangen. An diesem Gehorsam hat die Gedankenfreiheit ihre Grenze. Ohne den bürgerlichen Gehorsam ist der Staat, ohne den öffentlichen Vernunftgebrauch ist die Aufklärung nicht möglich; beide müssen sich vereinigen lassen, so daß ein Recht das andere nicht aufhebt. Worin besteht diese Vereinigung?

Wir müssen hier zwischen der bürgerlichen Pflicht und dem menschlichen Rechte wohl unterscheiden. Es ist möglich, daß beide in einen Conflict gerathen, daß die Ausübung der vorgeschriebenen Amtspflicht mit der persönlichen Ueberzeugung nicht übereinstimmt, daß sich dieselbe Person in gewisser Weise gezwungen sieht, anders zu handeln als sie denkt. Ein solcher Fall wird besonders da eintreten, wo es in der Bedingung des Amtes liegt, vorgeschriebene Glaubenslehren, die ihrer Natur nach Gedankenobjecte sind, aufrecht zu halten und anderen nach der vorgezeichneten Richtschnur zu überliefern. So ist z. B. der Geistliche durch seine Amtspflicht an die Symbole und den öffentlich eingeführten Katechismus gebunden. Wenn nun seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit diesen vorgeschriebenen Lehren in Conflict geräth, was soll er thun? Was soll die öffentliche Gewalt ihm zu thun erlauben?

Die Amtspflicht muß erfüllt werden. Es giebt nichts, das von dieser Erfüllung lossspricht, so lange man im Namen des Amtes handelt. Hier verlangt die Pflicht, daß die persönliche Ueberzeugung dem Gehorsam gegen die Gesetze unbedingt untergeordnet werde. In den Kirchen und Schulen werde gelehrt, was die Gesetze vorschreiben. Kann die persönliche Ueberzeugung sich in keiner Weise mit der festgesetzten Lehre vertragen, so bleibt dem Beamten nichts übrig, als mit seiner Amtspflicht zugleich

Digitized by Google

dem Amte selbst zu entsagen. Doch wird in den meisten Fällen die wissenschaftliche Untersuchung sich mit der vorgeschriebenen Lehre so weit vertragen können, daß die Erfüllung der Amtspflicht nicht darunter leidet. In seinem Amt handelt jeder im Namen des Gesetzes, nicht in seinem eigenen; darum ist das Amt, welches es auch sei, niemals der Ort, seinen persönlichen Meinungen Raum zu geben.

Dagegen hindert das Amt nicht, außerhalb desselben seine Meinung zu sagen. Der Geistliche ist zugleich wissenschaftlicher Theolog. Was ihm als Kirchenlehrer zu sagen nicht freisteht, muß ihm als Gelehrten zu sagen erlaubt sein; er darf in wissenschaftlichen Schriften ungehindert beurtheilen, was er in seinem Amte zu lehren verpflichtet ist. Dasselbe gilt in allen übrigen Fällen der bürgerlichen Amtspflichten. Es ist dem Juristen nicht erlaubt, in seinen Amtshandlungen die Landesgesetze zu corrigiren; es muß ihm als Gelehrten erlaubt sein, diese Gesetze öffentlich zu beurtheilen. Mit der Kritik der Gesetze, welcher Art sie auch seien, verträgt sich sehr wohl der bürgerliche Gehorsam gegen die Gesetze; der amtliche Wirkungskreis und das wissenschaftliche Gebiet der Kritik schließen sich aus und bestehen friedlich nebeneinander. Das ist die Weise, in der sich Staat und Aufklärung vereinigen.

Jede Kritik der Gesetze hat den Zweck, dieselben zu verändern und zu verbessern; diese Veränderung will Zeit haben; diese Zeit braucht die Kritik, um zur öffentlichen Ueberzeugung zu werden. Wenn sie es nicht werden kann, so bleibt sie ein Recht ohne Erfolg und hat die praktische Probe nicht bestanden. Unterdessen bleiben die Gesetze in Kraft, bis der reife Zeitpunkt zu ihrer Reform eingetreten ist; sie bleiben in Kraft und werden unbedingt befolgt. Auf diese Weise geht der bürgerliche Gehorsam

Digitized by Google

ſeinen Weg, und die öffentliche Kritik geht nebenher den ihrigen, beide ohne ſich zu ſtören. Das iſt der Weg der ruhigen Reform, der allmäligen, ſtetigen Entwicklung, die jede Revolution von ſich ausſchließt.

Nur in dem einen Falle wäre die öffentliche Kritik vollkommen zweckwidrig und darum unmöglich, wenn die Geſetze jeder Veränderung, jeder Verbeſſerung vollkommen unzugänglich ſind, wenn ſie für ewige Zeiten gelten. Dann freilich iſt jede Aufklärung unmöglich und mit ihr auch jeder Rechtsſtaat. „Ein Contract," ſagt Kant mit beſonderem Hinblick auf die kirchlichen Glaubensgeſetze, „der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig; und ſollte er auch durch die oberſte Gewalt, durch Reichstage und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſein. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbinden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine Erkenntniß zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht; und die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen." „Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wiſſen obliegt, die Aufklärung aufſchieben; aber auf ſie Verzicht thun, es ſei für ſeine Perſon, mehr aber noch für ſeine Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchließen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen

Digitized by Google

beruht eben darauf, daß er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt."

Der erste Fürst, der die Nothwendigkeit der Aufklärung erkannt und öffentlich erklärt hat, ist Friedrich der Große. Er wollte nicht bloß aus Großmuth, gegen die Meinungen seiner Unterthanen, insbesondere die religiösen, tolerant sein, sondern er hat es für seine Regentenpflicht gehalten, die Freiheit des Denkens anzuerkennen; er hat die Bedingungen begriffen und eingeführt, unter denen die Aufklärung entsteht und sich mit dem Staate verträgt. So finden wir hier in einer absoluten Monarchie, die ihrer Natur nach die bürgerliche Freiheit einschränkt, einen Spielraum der Geistesfreiheit eröffnet, den kaum ein republikanischer Staat ertragen würde. Ein geringerer Grad bürgerlicher Freiheit vereinigt sich hier mit einem größeren Grade geistiger Freiheit unter der Hand eines einsichtsvollen und großen Monarchen.

Der Aufklärung ist die Quelle geöffnet. Sie hat begonnen; es fehlt noch viel zu ihrer Vollendung. Wir leben noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Dieses Zeitalter der Aufklärung ist das Jahrhundert Friedrich's. Die Kritik besteht zugleich mit dem Gehorsam. Ein Monarch sagt, was ein Freistaat nicht wagen darf: „räsonnirt, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht*)!"

III.

Kant's Kritik der herder'schen Geschichtsphilosophie.

In demselben Jahre, als Kant's „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erscheint, veröffentlicht

*) Ebendas. — Bd. I. S. 116. S. 17 flgd.

Digitized by Google

Herder ſein berühmtes Werk: „Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit.“ Es iſt Kant's ehemaliger Schüler, der jetzt in der Löſung der großen Aufgabe einer Philoſophie der Geſchichte unwillkürlich mit dem Meiſter wetteifert. Das Werk kam für Kant wie gerufen und mußte ſeine Aufmerkſamkeit in hohem Grade feſſeln. Es lag ihm nahe, dieſe Arbeit mit der von ihm ſelbſt geſtellten Aufgabe, Herder's geſchichtsphiloſophiſchen Geſichtspunkt mit dem ſeinigen zu vergleichen und zur Charakteriſtik beider die vorhandene Differenz öffentlich zu erörtern. In dieſer Abſicht ſchrieb er ſeine Recenſionen über die beiden erſten Theile von Herder's Ideen*).

Mit aller Anerkennung für Herder's großes ſchriftſtelleriſches Talent, für ſeine beredte Darſtellung, ſeinen umfaſſenden, oft in genialer Weiſe combinatoriſchen Blick, namentlich ſeine in theologiſcher Rückſicht unabhängige Denkweiſe, mußte doch Kant die Schwäche und Unſicherheit dieſes philoſophiſchen Standpunktes durchſchauen, den Mangel gründlicher und wohlgeprüfter Begriffe, die Sprünge von einer Vorſtellung zur anderen, die übereilten Analogien und Schlußfolgerungen, die oft mehr lebhaft als durchdacht waren. Er entdeckte dieſe Mängel und legte ſie bloß mit einem feinen, dem reizbaren Herder ſehr empfindlichen Tadel. In dieſen Recenſionen wurde der Grund gelegt, der Herder gegen Kant ſo feindſelig ſtimmte und jenen Groll erzeugte, der ſich ſpäter in der „Metakritik“ und „Kalligone“ auf eine zugleich gehäſſige und verfehlte Weiſe Luft machte. Gegen Kant's erſte Recenſion wurde Herder im deutſchen Merkur von einem Ungenannten vertheidigt, der ſich als „Pfarrer“ unterzeichnete und

*) Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit von J. G. Herder (1784). Erſter Theil. — Kant's Recenſion. Allg. Literaturzeitung (1785). — Geſ. Ausgb. Bd. IV. S. 313—323.

Digitized by Google

ſehr eifrig gegen die kantiſche Scholaſtik, wie er ſie nannte, auftrat. Dieſer damalige Gegner Kant's war Karl Leonhard Reinhold, der ſich bald nachher zu Kant's eifrigſtem Anhänger bekehrte und jene Briefe über die kritiſche Philoſophie ſchrieb, die von Kant ſelbſt vorzüglich anerkannt wurden*). Schon im zweiten Theile der Ideen zeigte ſich gelegentlich Herder's Empfindlichkeit gegen Kant und ſeine wegen der Recenſion des erſten Theils übel erregte Stimmung. Er bekämpfte ſeinerſeits einige Sätze aus Kant's geſchichtsphiloſophiſcher Schrift, namentlich den Ausſpruch, daß der Menſch ein Thier ſei, das einen Herrn nöthig habe. Das ſei „ein zwar leichter, aber böſer Grundſatz". Kant hatte mit dem Satze, der etwas paradox ausgedrückt war, nichts anderes gemeint als das ariſtoteliſche ζῶον πολιτικόν. Herder nahm den Satz, als ob er im übelſten und verwerflichſten Sinne gemeint wäre; und Kant bemerkte in der zweiten Recenſion, nachdem er den Sinn jenes Satzes erklärt, mit einer feinen Anſpielung auf Herder's nicht genug verhehlte perſönliche Verletztheit: „jener Grundſatz iſt alſo nicht ſo böſe, als der Verfaſſer meint. Es mag ihn wohl ein böſer Mann geſagt haben**)!"

Um aber die ſachliche Streitfrage hervorzuheben, ſo faſſen wir die Differenz der beiden geſchichtsphiloſophiſchen Standpunkte, die hier einander gegenüber traten, näher in's Auge. Kant hatte kein anderes Intereſſe als dieſe kritiſche Vergleichung. Herder's Vorſtellungsweiſe iſt die dogmatiſche, näher die leibniziſche, angewendet auf die Geſchichte. Zwiſchen Kant und Herder liegt

*) Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie (Schluß). — Bd. X. S. 96. Vgl. Bd. V dieſes Werks. I Buch. Cap. II. S. 43.

**) Kant's Recenſion des zweiten Theiles der herder'ſchen Ideen. — Bd. IV. S. 328—337.

Digitized by Google

die Vernunftkritik. Als Kant die Naturgeschichte des Himmels schrieb, war seine Auffassung der Menschheit, die sich hier beiläufig kundgab, den Ideen verwandt, auf denen Herder's philosophische Geschichtsbetrachtung ruht. Jetzt ist Kant von diesen Ideen um den Abstand der kritischen Epoche entfernt. Was ihm damals noch als eine erlaubte Hypothese erschien, gilt ihm jetzt als eine vollkommen unmögliche.

1. Das herder'sche Stufenreich.

Herder's Vorstellungsweise ist in ihren Elementen naturphilosophisch nach Art der leibnizischen Metaphysik; auch die Geschichte erklärt er mehr physiologisch als moralisch; sie erscheint ihm mehr als höhere Naturgeschichte des Menschen, denn als Freiheitsgeschichte. Gerade dieser Begriff, der den kantischen Gesichtspunkt ausmacht und charakterisirt, fehlt bei Herder so gut als ganz. Die gesammte Welt ist ein Stufenreich, ein sichtbares Stufenreich der Körper, ein unsichtbares organisirender Kräfte; die Erde nimmt unter den Weltkörpern einen mittleren Platz ein, der Mensch unter den Weltbewohnern eine mittlere Stellung; es besteht eine Analogie zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern. Der Mensch ist selbst ein Mittelgeschöpf in dem Stufenreiche der Wesen; in ihm erreicht die irdische Natur ihre Blüthe, ihren höchsten Entwicklungsgrad, jenseits dessen das Reich höherer Geister beginnt. So vereinigt der Mensch gleichsam zwei Welten in sich, die Welt der unteren Ordnungen vollendend, die der höheren beginnend; er ist gleichsam ein Compendium der Welt: Mikrokosmus. Wer erkennt in diesen Gedanken nicht alle Grundzüge der Monadenlehre?

2. Die falschen Hypothesen.

(Kant und Moscati.)

Um die Bestimmung des Menschen zu erkennen, müssen

Digitized by Google

ſeine natürlichen Bedingungen und Vorſtufen erkannt ſein. Er iſt die Blüthe der Erdgeſchöpfe. Man muß die Wurzeln des menſchlichen Daſeins bis in ihre dunkelſten Tiefen verfolgen. Die Erde in ihren Revolutionen, die Kugelgeſtalt, die Ekliptik, der Erdbau, die irdiſchen Organiſationen in Steinen, Pflanzen und Thieren, die emporſteigende Reihe der Geſchöpfe von der bildenden Kraft im Steine zur treibenden in der Pflanze, zur empfindenden im Thiere, zur denkenden im Menſchen: das iſt die Reihe der Vorbedingungen des Menſchenlebens. Auch die denkende Kraft, die Vernunft, hat ihre organiſche Bedingung: die aufrechte Geſtalt. Sie iſt gleichſam die Signatur des Geiſtes. Aus dieſer Figur entwickelt Herder alles Menſchliche, alle charakteriſtiſchen Merkmale der Humanität.

Eine ſolche Ableitung der Vernunft mußte dem kritiſchen Philoſophen ſeltſam vorkommen. Mit dieſer Folge verglichen, erſcheint dieſer Grund in der That wenig zureichend. Es iſt noch die Frage, ob die aufrechte Geſtalt die Vernunft gemacht und nicht vielmehr die Vernunft die Geſtalt aufgerichtet, ob überhaupt die Natur im Menſchen die aufrechte Geſtalt gewollt habe? Ein italieniſcher Anatom, Peter Moſcati, hatte in einer akademiſchen Rede das Gegentheil zu beweiſen verſucht; er zeigt, daß eine Menge organiſcher Uebelſtände namentlich für die Geburt des Menſchen von der aufrechten Geſtalt herrühren, daß die thieriſche Natur des Menſchen eigentlich vierfüßig ſei, daß der Menſch ſich gegen den Inſtinct der Natur aufgerichtet habe. Kant hatte Moſcati's Schrift „über den Unterſchied der Structur der Thiere und Menſchen" lange vor dem herder'ſchen Buche beifällig beurtheilt. „So parador auch dieſer Satz unſeres italieniſchen Doctors ſcheinen mag," ſagt er am Schluß ſeiner Beurtheilung, „ſo erhält er doch in den Händen eines ſo ſcharfſinnigen und philoſo-

Digitized by Google

phiſchen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit. Man ſieht daraus: die erſte Vorſorge der Natur ſei geweſen, daß der Menſch als ein Thier für ſich und ſeine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche ſeinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßeſten iſt, die vierfüßige: daß in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt ſei, wodurch er, wenn ſich ſolcher entwickelt, für die Geſellſchaft beſtimmt iſt, und vermittelſt deren er für beſtändig die hiezu geſchickteſte Stellung, nämlich die zweifüßige annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entſpringen, daß er ſein Haupt über ſeine alten Cameraden ſo ſtolz erhoben hat*)." Nach dieſem Urtheile Kant's über die Anſicht Moſcati's, mußte es ihm ungereimt erſcheinen, wenn Herder mit der aufrechten Geſtalt viel Staat machte und, indem er aus ihr die Vernunft ſelbſt erklären wollte, nicht weniger verwechſelte als Grund und Folge.

3. Die falſchen Analogien.

Das Stufenreich der irdiſchen Geſchöpfe enthält zugleich deren Verwandtſchaft. Mit dieſer Verwandtſchaft eröffnet ſich eine reiche Ausſicht in Vergleichungen und Analogien, denen Herder mit beſonderer Vorliebe nachgeht. Kant bezeichnet dieſe Eigenthümlichkeit Herder's mit lobendem Tadel als eine „Sagacität in Analogien", als einen „nicht lange genug verweilenden, viel umfaſſenden Blick". Herder liebte es, den Menſchen die Blüthe der Erdgeſchöpfe, die Blüthenkrone der Schöpfung zu nennen,

*) Kant's Recenſion der Schrift von Moſcati u. ſ. f. Königsb. gel. und polit. Zeitungen 1771 (67 St. 23. Aug.) Vgl. Reicke's Kantiana. Nachtr. zu J. Kant's Schriften. S. 66—68.

Digitized by Google

er führt dieſes Bild weiter aus in der oft wiederholten Vergleichung der menſchlichen Geſtalt mit dem Bau der Pflanze.

Die höhere Beſtimmung läßt ſich nur ahnen im Glauben. Der Menſch iſt beſtimmt, nach ſeinem Tode in die Ordnungen der höheren Weſen überzugehen, welche höhere Weltkörper bewohnen. Der Glaube an die Unſterblichkeit gründet ſich auf den Gedanken der Metamorphoſe. Es giebt für die Unſterblichkeit keinen Beweisgrund aus der unſichtbaren Welt der Geiſter, die wir nur ahnen, nicht ſchauen; doch giebt es einen Beweis aus den Analogien der ſichtbaren Welt: die Aehnlichkeit mit der Metamorphoſe der Thiere. Wie aus der Raupe der Schmetterling wird, ſo entſteht aus dem irdiſchen Leben des Menſchen das zukünftige, höhere. Indeſſen dieſe Analogie, mit der man ſo oft den Unſterblichkeitsglauben hat ſtützen wollen, iſt wenig haltbar. Die Palingeneſie folgt in dem thieriſchen Leben nicht auf den Tod, ſondern auf den Puppenzuſtand; im menſchlichen Leben ſoll ſie auf den Tod folgen. Aber Tod und Verpuppung ſind auch im thieriſchen Leben ſehr verſchiedene Zuſtände: auf die Nichtbeachtung dieſes Unterſchiedes gründet ſich jene vermeintliche Analogie.

Eine andere für die Unſterblichkeit angeführte Analogie iſt die Stufenleiter der Dinge. Eingeräumt, daß eine ſolche Stufenleiter wirklich in der Natur vorhanden ſei und bis zum Menſchen fortſchreite, ſo darf man vielleicht ſchließen, daß nach dieſer Analogie auch jenſeits des Menſchen ſich das Stufenreich in höheren Weſen forſetzen werde, aber daraus folgt für die Unſterblichkeit des Menſchen offenbar nichts. Die Unſterblichkeit iſt Stufenerhebung, ſie beſteht darin, daß ſich daſſelbe Individuum auf die höhere Stufe erhebt und alſo in verſchiedenen Stufen der Weltleiter ſeine Lebenszuſtände fortentwickelt. Aber in

Digitized by Google

jener angenommenen Stufenordnung der Dinge exiſtiren auf verſchiedenen Stufen der Weltleiter verſchiedene Individuen, verſchiedene Arten. Es giebt keine Analogie zwiſchen der Stufenerhebung und Stufenleiter, ſo wenig als zwiſchen Tod und Verpuppung.

So gründet ſich ein großer Theil der Ideen Herder's bald auf verfehlte Analogien, bald auf ungereimte Hypotheſen. Es iſt ungereimt, aus der aufrechten Geſtalt die Vernunft, aus unſichtbar organiſirenden Naturkräften die menſchliche Seele ableiten zu wollen. Die menſchliche Seele iſt unerkennbar; jene unſichtbaren Grundkräfte ſind noch weniger erkennbar, denn es iſt von ihnen nichts in der Erfahrung gegeben. Was alſo thut Herder? Was er nicht begreift, will er ableiten aus dem, was er noch weniger begreift! Solche Hypotheſen und Erklärungen überſteigen alle menſchliche Vernunft, „ſie mag nun," wie ſich Kant ausdrückt, „am phyſiologiſchen Leitfaden tappen oder am metaphyſiſchen fliegen wollen*)." Hier ſtellt ſich Kant's kritiſcher Standpunkt dem dogmatiſchen Herder's, dieſer Art poetiſcher Metaphyſik, unverholen und nachdrücklich entgegen. Kant hat begriffen, daß die Geſchichte der Menſchheit bedingt iſt durch den menſchlichen Endzweck; daß keine Phyſiologie, keine Metaphyſik, ſondern allein die moraliſche Vernunft uns dieſen Endzweck erleuchtet. Darum ſagt er dem Vertheidiger Herder's, der ſehr unzeitig ihm ſcholaſtiſche Metaphyſik vorwirft, daß nach ſeiner Ueberzeugung „die Geſchichte der Menſchheit im Ganzen ihrer Beſtimmung weder in der Metaphyſik noch im Naturaliencabinet durch Vergleichung des menſchlichen Skelets mit dem anderer Thiergattungen aufgeſucht werden dürfe**)."

*) Kant's Recenſ. des I Th. der herder'ſchen Ideen — Bd. IV. S. 323. 24.

**) Erläuterungen des Recenſenten der herder'ſchen Ideen zu einer

Digitized by Google

Was in der Weltgeſchichte erreicht werden ſoll nach dem ihr inwohnenden Plane, iſt der moraliſche Weltzweck, das Ziel der menſchlichen Vernunft. Dieſer Zweck kann ſeinen gemäßen Ausdruck nicht in dem Individuum, ſondern nur in der Gattung, im Ganzen des Menſchengeſchlechts, erreichen. Darum will Kant die Geſchichte begriffen wiſſen als eine Entwicklung der Menſchheit im Ganzen. Was in dieſem Entwicklungsgange fortſchreitet, iſt die Menſchheit als Gattung. Unter dieſem Geſichtspunkte läßt ſich der weltgeſchichtliche Entwicklungsgang, die ſittliche Bahn der Menſchheit einer aſymptotiſchen Linie vergleichen, die ihrem Ziele ſich unaufhörlich annähert, aber in keinem ihrer Theile gleichkommt. Wenn Herder dieſe kantiſche Vorſtellungsweiſe als „averroiſche Philoſophie" bezeichnet, ſo hat er dieſelbe vollkommen verkannt. Als ob Kant die Realität des Individuums leugnete, als ob er der Menſchengattung Merkmale zuſchriebe, die er den einzelnen Menſchen abſpräche; als ob er überhaupt von dem logiſchen Gattungsbegriff des Menſchen handelte! Es iſt klar, was Kant hier unter Gattung verſteht. Nicht die Merkmale, welche den Collectivbegriff Menſch ausmachen, ſondern die Reihenfolge der Generationen, in denen das Menſchengeſchlecht ſich von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzt. Der logiſche Gattungsbegriff, verglichen mit dem Individuum, iſt eine Theilvorſtellung; es wäre ein Widerſpruch, wenn dieſer Theilbegriff Merkmale enthielte, die dem Ganzen fehlen. Dagegen ſind die Individuen, in der Reihenfolge der Geſchlechter betrachtet, Theile des Ganzen; jedes Einzelleben iſt ein Bruchſtück des geſchichtlichen Weltlebens. Es iſt kein Widerſpruch, wenn das Ganze mehr enthält als der einzelne Theil, mehr als

Phil. der Geſch. der Menſchheit über ein im Febr. des deutſchen Merkur (1785) gegen dieſe Recenſ. gerichtetes Schr. — Bd. IV. S. 325—328.

Digitized by Google

dieſer vermag und erreicht. Das iſt der Unterſchied zwiſchen dem Gattungsbegriffe der Menſchheit im logiſchen und im geſchichtlichen Verſtande; die logiſche Gattung begreift die Individuen unter ſich, die geſchichtliche begreift ſie in ſich: dieſen von Kant wohlbegriffenen Unterſchied hatte ſich Herder nicht klar gemacht, als er die kantiſche Philoſophie mit der des Averroes verglich*).

4. Das Stufenreich der Dinge und die menſchliche Freiheit.

(Kant und Schulz.)

Ueberhaupt ſteht die ſeit Leibniz in der Metaphyſik einheimiſch gewordene Theorie vom Stufenreich der Dinge in Widerſpruch mit der kritiſchen Philoſophie. Jene Theorie bildet eine metaphyſiſche Weltanſicht, welche die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an ſich vorausſetzt; eben dieſe Vorausſetzung iſt von der Vernunftkritik widerlegt worden und mit ihr die Grundlage, worauf die Vorſtellungsweiſe von einer ſtetigen Stufenfolge der Dinge beruht.

Nicht bloß die Vorausſetzungen, auch die Folgerungen jener Weltanſicht widerſtreiten der kritiſchen Philoſophie. Die Bedingungen der moraliſchen Welt ſind unmöglich, wenn die Dinge in einer ſolchen Stufenkette mit einander verknüpft ſind. Die moraliſche Welt fordert im Menſchen das Vermögen der Freiheit, der unbedingten Cauſalität im Gegenſatze zur mechaniſchen. Iſt dieſer Gegenſatz in der Weltverfaſſung unmöglich, ſo giebt es kein moraliſches Vermögen, keine moraliſche Welt. Die Stufenleiter der Dinge in ihrem ſtrengen Verſtande hebt alle Gegenſätze auf, alſo auch dieſen; an die Stelle der Gegenſätze treten

*) Kant's Recenſ. des II Theils der herder'ſchen Ideen. — Bd. IV. S. 336—37.

Digitized by Google

die graduellen Unterſchiede, zuletzt die unendlich kleinen Differenzen. Es giebt keinen Gegenſatz zwiſchen lebloſer und lebendiger Natur, zwiſchen Natur und Freiheit, zwiſchen Wahrheit und Irrthum, zwiſchen Tugend und Laſter; es giebt überall nur höhere und niedere Grade der Vollkommenheit; Lebloſes und Lebendiges ſind verſchiedene Grade der Lebenskraft, Wahrheit und Irrthum verſchiedene Grade des Urtheils, Tugend und Laſter verſchiedene Grade der Selbſtliebe. Es giebt keinen freien Willen, darum auch keine Zurechnungsfähigkeit, auch keine Strafwürdigkeit der Handlungen. Alle Veränderungen in der Welt, auch in der ſittlichen, erfolgen mit mathematiſcher Nothwendigkeit nach dem Geſetze der ſtetigen Folge, die keinem Vermögen erlaubt, von ſich aus eine Reihe von Begebenheiten zu beginnen. Es ſind dieſe Folgerungen aus der Theorie des natürlichen Stufenreiches, die den ſittlichen Begriffen der kantiſchen Philoſophie widerſtreiten: es iſt der Streit der Freiheit mit dem Lehrbegriff eines allgemeinen Fatalismus.

In dieſem folgerichtigen, die Freiheitslehre ausſchließenden Verſtande hatte Schulz die Theorie des natürlichen Stufenreichs entwickelt in ſeinem „Verſuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion". Kant hatte die Schrift mit der Anerkennung ihrer Folgerichtigkeit gewürdigt, zugleich aber dagegen den Widerſpruch erhoben, den die Sittenlehre der kritiſchen Philoſophie auf Grund ihres Princips der Freiheit und Autonomie einlegt*). Einige Jahre ſpäter ſtellte Kant in ſeinen Recenſionen Herder's einer ähnlichen, nur weniger ſchar-

*) Recenſion von Schulz's Verſuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion. Theil I. (Räſonnirendes Bücherverzeichniß. Königsberg 1783). — Band V. S. 337—344.

Digitized by Google

ſen und folgerichtigen Denkart ſeine moraliſche Geſchichtsauffaſſung entgegen. Er anerkannte den Verſuch, den Schulz gemacht hatte, eine Sittenlehre unabhängig von der Religion aufzuſtellen. Dieß war auch Kant's Abſicht. Einmüthig, wie die Stufenkette der Dinge, iſt nach Schulz das Geſetz der Nothwendigkeit; er nennt dieſen Begriff „eine ſelige Lehre", die das menſchliche Gemüth von falſchen Begriffen befreie, von allen Einbildungen reinige und durch die Erkenntniß des Weltgeſetzes vollkommen beruhige. Aehnlich war in dieſem Punkte die Sittenlehre Spinoza's. Beiden ſtellt ſich die kritiſche Philoſophie entgegen. Sie unterſcheidet vom Geſetze der Nothwendigkeit das Geſetz der Freiheit. Ueberall auf die richtigen Grenzen der Begriffe bedacht, ſetzt ſie auch dem Begriffe der Nothwendigkeit ſeine Grenzen: er gilt für das Reich der natürlichen Erſcheinungen, aber nicht für die Innenwelt der Geſinnnung; die Natur gehorcht der Nothwendigkeit, die ſittliche Welt dem Geſetze der Freiheit. Auf dieſes Geſetz gründet ſich die kantiſche Sittenlehre, die auf ſolcher Grundlage ſich unabhängig weiß von den Unterſchieden der Religion. Dieſe Unabhängigkeit iſt nicht Indifferenz. Vielmehr verhält ſich dieſe Sittenlehre ſelbſt begründend zur Religion, kritiſch zu den verſchiedenen Religionen, bejahend zu derjenigen, die mit der ächten Moral übereinſtimmt. Die Recenſion iſt früher als die Grundlegung der kantiſchen Sittenlehre, aber ſie enthält ſchon deren bewegenden Hauptpunkt. „Der praktiſche Begriff der Freiheit", heißt es am Schluß, „hat in der That mit dem ſpeculativen, der den Metaphyſikern gänzlich überlaſſen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir urſprünglich der Zuſtand, in welchem ich jetzt handeln ſoll, gekommen ſei, kann mir ganz gleichgültig ſein; ich ſage nur, was ich nun zu thun habe, und da iſt die Freiheit eine nothwendige praktiſche Vorausſetzung und

Digitized by Google

eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistischen Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergiebt, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen." Die Causalität der Freiheit oder die intelligible Causalität ist der Grundbegriff, der die ganze kantische Sittenlehre trägt.

Nachdem wir die Metaphysik der Sitten in allen ihren Theilen entwickelt haben, stehen wir auf dem Uebergange von der Vernunftwissenschaft zum Vernunftglauben, von der Moral zur Religion.

Digitized by Google

Zweites Buch. I. Abſchnitt.

Religionslehre.

Der Streit zwiſchen Satzung und Kritik.

Digitized by Google

Erſtes Capitel.

Vernunftbedürfniß und Vernunftglaube. Problem der Theodicee. Das Weltende.

Bevor wir die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft betrachten, müſſen wir, um uns bildlich auszudrücken, genau den Ort beſtimmen, den ſie auf dem globus intellectualis der kritiſchen Philoſophie einnimmt. Schon vor der kritiſchen Epoche und noch unter dem Einfluß einer ſkeptiſchen Erfahrungsphiloſophie hatte Kant ausdrücklich erklärt, daß die Sittlichkeit unabhängig ſei von aller wiſſenſchaftlichen Einſicht, daß der religiöſe Glaube abhängig ſei nur von der ſittlichen Gemüthsverfaſſung. Darin lag indirect die Unabhängigkeit der Religion von der Erkenntniß. Dieſes Verhältniß bleibt gültig; es wird durch die kritiſchen Unterſuchungen nicht geändert, nur tiefer begründet und aus der Natur der menſchlichen Vernunft ſelbſt begriffen.

Die Vernunftkritik macht die Entdeckung, daß unſere einzigen Erkenntnißvermögen Sinnlichkeit und Verſtand, unſere einzigen Erkenntnißobjecte die ſinnlichen Erſcheinungen ſind, daß aus dieſem Grunde eine Erkenntniß überſinnlicher Objecte unmöglich iſt. Solche Objecte ſind denkbar, aber nicht erkennbar. Sie ſind Vernunftpoſtulate, aber nicht Vernunftobjecte; ſie ſind moraliſche Ideen, nicht wiſſenſchaftliche Begriffe. Es giebt dar-

Digitized by Google

um von den Objecten der Religion keinerlei wiſſenſchaftliche Einſicht. Entweder iſt die Wirklichkeit und Exiſtenz ſolcher Objecte völlig ungewiß, oder die Gewißheit, welche ſie mit ſich führen, iſt ganz anderer Art, als die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung. Es war die moraliſche Gewißheit, der Vernunftglaube, den ſchon die Methodenlehre der Kritik in ihrem Kanon aufgeſtellt und von Wiſſen ſowohl als Meinen unterſchieden hatte. Hier iſt der Uebergang von der Vernunftkritik zur Religionslehre.

Alles Wiſſen geht den Weg der Anſchauung und Erfahrung; hier treffen wir nirgends ein Ueberſinnliches. Die Vernunft bildet den Begriff des Unbedingten und Ueberſinnlichen (Freiheit, Gott, Unſterblichkeit), aber dieſe Ideen ſtellen keine Objecte vor, die durch Erkenntniß erreichbar, deren Daſein durch wiſſenſchaftliche Gründe erweislich wäre. Erſt das Sittengeſetz entdeckt uns das Daſein der Freiheit. So gewiß in uns das moraliſche Geſetz iſt, ſo gewiß iſt in uns das Vermögen der Freiheit; ebenſo gewiß iſt der moraliſche Endzweck und die Bedingungen, unter denen derſelbe allein erreicht werden kann: das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. So war es die Kritik der praktiſchen Vernunft, welche die Objecte des Vernunftglaubens befeſtigte; es war näher geſagt die Tugend als pflichtmäßige Geſinnung, worauf ſich der Glaube an einen moraliſchen Weltgeſetzgeber gründete: die Tugendlehre enthielt den Schlüſſel zur Religionslehre.

Dieſe Unterſcheidung der Religion von der Wiſſenſchaft und überhaupt aller theoretiſchen Einſicht, dieſe Verbindung der Religion mit der Moral beſtimmt durchgängig den religionsphiloſophiſchen Charakter der kritiſchen Philoſophie. Die Religion iſt kein theoretiſches Verhalten. Ihre Gegenſtände ſind in keiner Weiſe Erkenntnißobjecte. Es giebt in der menſchlichen Vernunft

Digitized by Google

keine Einſicht in die Natur des Ueberſinnlichen. Wo eine ſolche Einſicht behauptet wird, gleichviel auf welche Weiſe, da erhebt die kritiſche Philoſophie ihren Widerſpruch.

I.

Verſtandesmetaphyſik und Glaubensphiloſophie.

Kant's Verhältniß zu Mendelsſohn und Schloſſer.

Nun finden ſich in dem kantiſchen Zeitalter ſelbſt zwei Richtungen, welche in eben dieſem Punkte der Vernunftkritik zuwiderlaufen; ſie gründen beide die Religion auf Erkenntniß, den Glauben auf eine Einſicht in die Glaubensobjecte. Doch ſind dieſe beiden Richtungen in der Art, wie ſie jene Erkenntniß beſtimmen, ſelbſt einander entgegengeſetzt: die Einen wollen hier nur die natürliche Einſicht, die Anderen nur eine übernatürliche Erkenntnißart gelten laſſen; auf der einen Seite ſteht die Verſtandesphiloſophie mit ihrer logiſchen Aufklärung, auf der anderen die Gefühls- oder Glaubensphiloſophie mit ihrer Abneigung gegen alle Verſtandesmetaphyſik, mit ihrer Berufung auf den innerlich erleuchteten Sinn. Wenn eine natürliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen möglich wäre, ſo könnte ſie niemals im Wege der ſinnlichen Anſchauung, ſondern nur des Verſtandes ſtattfinden. Das Ueberſinnliche kann von Seiten der menſchlichen Natur nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden. Soll es erkennbar ſein, ſo müßte es aus bloßen Begriffen bewieſen werden können, es müßte eine demonſtrative Beweisart vom Daſein Gottes, von der Unſterblichkeit der Seele geben, und eine ſolche Beweisart hatte Mendelsſohn in ſeinen „Morgenſtunden" auszuführen geſucht. Alle Streitigkeiten, die in Anſehung der Glaubensobjecte von jeher geführt worden, ſollten durch dieſe klaren Vernunftbe-

Digitized by Google

weise geschlichtet und für immer beseitigt werden; der Streit sollte nicht in der Sache, sondern bloß in Worten bestehen und vollkommen aufhören, sobald sich nur die Gegner über die Worte verständigen wollten. Aber der Streit trifft die Sache selbst. Die dogmatische Metaphysik als eine Erkenntniß der Dinge an sich zerfällt auf jedem ihrer Punkte in entgegengesetzte Systeme. Diese Nothwendigkeit hat die Vernunftkritik begriffen; sie hat auch gezeigt, daß jener Streit schlechterdings nur kritisch aufzulösen sei. Eine bloße Wortverständigung hilft hier nichts; sie ist diesem Streite gegenüber so ohnmächtig als der Strohhalm, der den Durchbruch des Oceans aufhalten soll. So nüchtern diese Vernunftbeweise und streng ihre Form zu sein scheinen, in Wahrheit überspringen sie alle Grenzen der menschlichen Vernunft und gerathen in's Gebiet der leeren Einbildungen, womit sich keine ächte Wissenschaft verträgt. Jede Erweiterung der Vernunft über ihre natürlichen Grenzen ist eine Schwärmerei, die den wahren Vernunftgebrauch tödtet. Eine solche Schwärmerei findet Kant in jenem Versuche Mendelssohn's und hält sie ihm vor in den Bemerkungen, womit er Jacob's „Prüfung der Morgenstunden" begleitet *).

Es war die Zeit jenes berühmten und folgenreichen Streites, der zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessing's Spinozismus entstanden war. In den Morgenstunden hatte Mendelssohn sein letztes Wort gesprochen. Jacobi hatte sich veranlaßt gefunden, die wahre Lehre Spinoza's darzustellen und zu beurtheilen, und dieses Urtheil erklärte zuletzt, daß die Philosophie Spinoza's vollkommen consequent und vollkommen atheistisch sei. Der reine Verstand könne nicht anders als atheistisch denken; das

*) Einige Bemerkungen zu L. H. Jacob's „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden". (Leipz. 1786.) Ges. Ausgb. Bd. VI.

Digitized by Google

Unbedingte, die Freiheit, Gott seien undenkbar, da alles Denken begründend und bedingend verfahre; die Erkenntniß des göttlichen Daseins sei daher nur möglich in einer vom Verstande ganz verschiedenen Gegend der menschlichen Natur. Durch unsere Sinne und Gedanken werden wir nur unserer Eindrücke, unserer Vorstellungen, also unseres Daseins inne, nicht eines anderen von uns unabhängigen, unbedingten, göttlichen Seins. Dieses erkennen wir nur durch Offenbarung; es offenbart sich nur in unserem Gefühl: wir fühlen, daß es ist. Dieses Gefühl ist das Wahrnehmungsvermögen des Uebersinnlichen, unser höheres Erkenntnißvermögen, dessen Blick in das reale Dasein eindringt: eine poetische Kraft der Einsicht, hinter welcher der bloß logische Verstand, die bloß sinnliche Anschauung weit zurückbleiben. Jacobi findet seine Verwandtschaft in Herder und Hamann; diesen folgt ein jüngeres, genießüchtiges Geschlecht, aus dessen Reihe wir hier besonders J. G. Schlosser hervorheben; sie alle erklären der kritischen Philosophie den Krieg, die sie aus poetischen Gründen bekämpfen und aus religiösen verdächtigen*).

1. Das Vernunftbedürfniß.

Der orientirende Gesichtspunkt.

Kant bekämpft aus kritischen Gründen Mendelssohn ebenso sehr als Jacobi; der Streit beider hatte ihn, wie es scheint, zuerst nachdrücklicher auf die Lehre Spinoza's aufmerksam gemacht. Was er bei beiden verwirft, bei dem dogmatischen Metaphysiker wie bei dem Gefühlsphilosophen, ist ihre Nichtbeachtung der Vernunftgrenzen, ihre unkritische Denkart. Mendelssohn verkennt die Grenzen des Verstandes, indem er das Dasein Gottes de-

*) Ueber Jacobi vgl. Bd. V d. W. I Buch. Cap. XI. S. 195 flgd.

Digitized by Google

monſtrirt; Jacobi und ſeine Anhänger verkennen die Grenzen zwiſchen Anſchauung und Verſtand, indem ſie ein höheres intellectuelles Anſchauungsvermögen im Gefühl, einen intuitiven Verſtand geltend machen. Das Ueberſinnliche iſt nicht erkennbar weder durch Demonſtration noch durch Offenbarung; dem Verſtande fehlt die Anſchauung, der anſchauende Verſtand fehlt in der Einrichtung der menſchlichen Vernunft. Wenn man auf Unmöglichkeiten ſpeculirt, ſo entſteht die Schwärmerei; wenn man die Vernunftgrenzen nicht mehr beachtet, ſo entſteht die Verwirrung, womit alle Klarheit aufhört und die Vorſtellungen in ein dunkles Chaos zuſammenfließen, worin niemand mehr weiß, wie ſich orientiren.

Dieſer Schwärmerei und Verwirrung Einhalt zu thun, ſchreibt Kant gegen beide Richtungen, ſowohl die dogmatiſche Metaphyſik als die Gefühlsphiloſophie, den vortrefflichen Aufſatz: „Was heißt ſich im Denken orientiren?" Wie finden wir uns im Denken, d. i. unter den Gegenſtänden des Denkens, unter bloßen Gedankendingen, in der intelligibeln Welt, in der „Nacht des Ueberſinnlichen" zurecht*)?

Um uns irgendwo zurecht zu finden, müſſen wir eine Richtung kennen, wonach wir die übrigen beſtimmen. Sich in den Weltgegenden zurechtfinden, heißt ſich geographiſch orientiren; ſich im Raume zurechtfinden, heißt ſich mathematiſch orientiren; ſich in den Vorſtellungen und Begriffen zurechtfinden, heißt ſich

*) Was heißt ſich im Denken orientiren? (Berliner Monatsſchr. October 1786.) Geſ. Ausgb. Bd. I. Dieſer Aufſatz gehört ſeinem Inhalt und ſeiner Abſicht nach ebenſo wenig als die „Beurtheilung der Frage: was iſt Aufklärung" in die Logik, unter deren Titel der Herausgeber ihn gebracht hat. Wer aus dieſem Titel auf den Charakter beider Aufſätze ſchließen wollte, würde ſich eine grundfalſche Vorſtellung machen.

Digitized by Google

logiſch orientiren. Man darf die letzte Art der Orientirung nach der Analogie der beiden erſten Arten beurtheilen. Wenn ich eine Weltgegend kenne, z. B. die Richtung nach Norden durch den Compaß, ſo finde ich mich in Betreff der übrigen Weltgegenden leicht und ſicher zurecht. Das Geſicht nach Norden gekehrt, habe ich Oſten zu meiner Rechten, Weſten zu meiner Linken; alſo muß ich zu meiner Orientirung außer der bezeichneten Weltgegend noch den Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Seite kennen: dieſen Unterſchied macht das Gefühl, der Unterſcheidungsgrund iſt lediglich ſubjectiv. Ohne dieſes Gefühl, dieſe ſubjective Beſtimmung, kann ich mich weder im Weltraume noch ſonſt in einem gegebenen Raume, weder geographiſch noch mathematiſch, zurechtfinden.

Aehnlich verhält es ſich mit der Orientirung im logiſchen Sinn. Wenn meine Vorſtellungen Erfahrungsobjecte ſind, ſo leitet mich die Erfahrung von der Wirkung zur Urſache, und von dieſem Leitfaden aufwärts und abwärts fortſchreitend orientire ich mich in der Natur und Sinnenwelt. Sobald ich dieſen Faden verlaſſe und Objecte vorſtelle, die nicht mehr empiriſch ſind, ſobald ich alſo in der dunkeln Welt des Ueberſinnlichen umhertappe, ſo entſteht die Frage: wo finde ich hier den leitenden Faden, den orientirenden Geſichtspunkt? Das ſinnliche Gefühl leitet hier nicht, das Cauſalitätsgeſetz findet hier keine Anwendung; nichts hindert, daß ich mir alles Mögliche einbilde, daß ich dieſe dunkle Welt mit allen möglichen Objecten bevölkere. Dieſen Einbildungen hingegeben, bin ich vollkommen desorientirt. Zu einer möglichen Orientirung in dieſer Welt muß mir etwas gegeben ſein, das mich hindert, ein Object ebenſo gut als das andere anzunehmen, etwas, das mich zu beſtimmten Annahmen innerlich nöthigt: dieſes Etwas kann nichts Anderes ſein als ein Gefühl

Digitized by Google

von dem, was der Vernunft nöthig iſt, d. h. als das Gefühl eines Vernunftbedürfniſſes. Das iſt der einzige Leitſtern, der mich in der bloßen Gedankenwelt mit Sicherheit führt, in deſſen Licht ich erkenne, daß von jenen bloß intelligibeln Objecten einige nothwendig und darum wirklich ſind. Nur durch dieſes Vernunftbedürfniß läßt ſich in der Welt des Ueberſinnlichen das Reale vom Imaginären unterſcheiden; nur durch dieſen Unterſcheidungsgrund wird die Orientirung möglich. Der Unterſcheidungsgrund iſt ein gefühltes Bedürfniß, ein Bedürfniß unſerer Vernunft. Als bloßes Gefühl läßt er ſich nicht durch Begriffe vorſtellen, nicht wiſſenſchaftlich demonſtriren; es giebt von den Objecten der intelligibeln Welt keine demonſtrative Gewißheit: dieß mögen die dogmatiſchen Metaphyſiker beherzigen, deren Vernunftbeweiſe hier nicht orientiren. Als Bedürfniß iſt der Unterſcheidungsgrund lediglich ſubjectiv, ein Gefühl unſeres Selbſt, bedingt allein durch unſere eigene Natur, alſo keine Erleuchtung von oben, keine übernatürliche Anſchauung, keine Offenbarung; es giebt von den Objecten der intelligibeln Welt keine Einſicht durch Inſpiration oder durch ein höheres Wahrnehmungsvermögen: dieß ſei gegen die Gefühlsphiloſophen geſagt, dieſe Gegenfüßler der Verſtandesmetaphyſiker, die mit ihrem geheimen Wahrheitsſinn uns ebenſowenig in der Gedankenwelt orientiren. Was uns hier allein orientirt, iſt nicht Vernunfteinſicht noch weniger Vernunfteingebung, ſondern lediglich Vernunftbedürfniß.

Wie aber kann ein bloßes Gefühl, ein bloßes Bedürfniß uns Gewißheit verſchaffen über die Wirklichkeit gewiſſer Gedankenobjecte? Was wir durch das Gefühl wahrnehmen, iſt ja nur der eigene Zuſtand; was uns das Bedürfniß vorſtellt, iſt ja nur ein begehrtes oder gewünſchtes Object. Was in das Reich der Wünſche gehört, das gehört darum noch lange nicht in das Reich

Digitized by Google

der Weſen. Was uns als nöthig erſcheint, das iſt darum bei weitem noch nicht wirklich. Es ſcheint ſehr kühn, auf ein Bedürfniß die Gewißheit eines Objects zu gründen, ſehr gewagt, ſich von einem bloßen Bedürfniß in einer völlig unbekannten Welt leiten oder orientiren zu laſſen.

2. Der Vernunftglaube.

Indeſſen iſt das Bedürfniß, von dem hier geredet wird, nicht jedes beliebige; es iſt nicht von den zahlloſen Wünſchen einer, mit denen die menſchliche Einbildung ſpielt, die man haben oder nicht haben kann, die der Eine hat, der Andere nicht hat. Dieſes Bedürfniß gehört zur Natur, zur Verfaſſung der menſchlichen Vernunft als ſolcher. So wenig die menſchliche Vernunft ſich ihrer urſprünglichen Anſchauungen, der Kategorien, der Ideen entäußern kann, ebenſowenig kann ſie ſich dieſes Bedürfniſſes entäußern. Es iſt nothwendig, wie die Vernunft ſelbſt. Jeder muß es empfinden, alſo iſt es allgemein und nothwendig d. h. objectiv. Was ſich auf dieſes Bedürfniß gründet, was anzunehmen dieſes Bedürfniß uns nöthigt, das gilt ebendeßhalb allgemein und nothwendig, das behauptet ebendeßhalb ſelbſt eine objective Realität. Weil das Bedürfniß vernunftnothwendig iſt, darum ſind die Objecte, die es vorſtellt, vollkommen gewiß; weil aber dieſe Vernunftnothwendigkeit ein Bedürfniß iſt, darum iſt die Gewißheit der angenommenen Objecte nicht die wiſſenſchaftliche der Demonſtration, nicht die myſtiſche der Offenbarung, ſondern die bloß ſubjective der perſönlichen Ueberzeugung, die wir als Glauben vom Wiſſen und Meinen unterſcheiden. Auf das Vernunftbedürfniß gründet ſich der Vernunftglaube.

Nichts nöthigt die Vernunft, überſinnliche Gegenſtände anzunehmen zur Erklärung der ſinnlichen. Ein ſolches Bedürfniß

Digitized by Google

könnte erſt eintreten, wenn die wiſſenſchaftliche Erklärung an der Grenze der Sinnenwelt ſtände. An dieſer Grenze ſteht ſie nie. Darum gründet ſich die Annahme geiſtiger Naturweſen, geheimnißvoller Kräfte u. ſ. f. auf kein Vernunftbedürfniß. Weder die Monadenlehre noch ſonſt eine Art der Metaphyſik darf ſich auf ein Bedürfniß der Vernunft berufen. Solche Annahmen ſind theoretiſcher Art. Mit theoretiſchen Annahmen hat der Vernunftglaube nichts zu thun; ſie fallen in den Kampf der wiſſenſchaftlichen Meinungen, von denen der Vernunftglaube nicht berührt wird.

Hieraus erhellt, welcher Art das Vernunftbedürfniß und der Vernunftglaube iſt; er iſt lediglich moraliſcher Art; die Annahmen, die er macht, ſind praktiſch. Die intelligibeln Objecte, die das Vernunftbedürfniß erfaßt, über allen Zweifel erhebt, mit voller Sicherheit feſtſtellt, ſind das Daſein Gottes, die Freiheit, die Unſterblichkeit der Seele: das ſind die einzigen Objecte des Vernunftglaubens, deſſen Charakter lediglich der moraliſche iſt. Wenn wir dieſen Vernunftglauben in der Form von Lehrbegriffen ausdrücken, ſo haben dieſe Begriffe gar keine doctrinale, ſondern nur eine moraliſche Bedeutung. Die Glaubenslehre der Vernunft iſt theiſtiſch, aber dieſer Theismus beruht allein auf moraliſchen Gründen: wir haben nicht Phyſikotheologie, ſondern Moraltheologie.

Dieſer Vernunftglaube iſt in Rückſicht der intelligibeln Welt der einzige uns orientirende Compaß und Wegweiſer. Er iſt der Grund des religiöſen Glaubens. Nehmen wir dem Glauben die Vernunft als Grundlage, ſo iſt die Religion nur noch durch übernatürliche Offenbarungen möglich. Aber wie ſind göttliche Offenbarungen möglich, ohne daß wir ſie empfangen, wahrnehmen, verſtehen können? Wie können wir dieſe Offenbarungen wahr-

Digitized by Google

nehmen und eine göttliche Erſcheinung von einer anderen unterſcheiden, ohne zu wiſſen, was göttlicher Natur iſt, alſo ohne einen Vernunftbegriff Gottes, wonach wir ſelbſt die Thatſache einer Offenbarung beurtheilen? Ohne Vernunft iſt Religion unmöglich. Der Vernunftglaube iſt in allen Fällen ihre Bedingung. Nehmen wir der Vernunft das gläubige Verhalten und damit die Möglichkeit einer moraliſchen Gewißheit, ſo ſind die Vernunftgrenzen aufgehoben und aller Schwärmerei, allem Aberglauben und Atheismus Thor und Thür geöffnet. Was heißt alſo, ſich im Denken orientiren? Es kommt darauf an, in welcher Welt ſich das Denken zurechtfinden ſoll, ob in der ſinnlichen oder in der intelligibeln? In der Sinnenwelt orientirt uns Anſchauung, Erfahrung, Wiſſenſchaft; in der intelligibeln Welt Vernunftbedürfniß, moraliſcher Glaube, Religion: in beiden Welten iſt es alſo die Vernunft allein, die ſich zurechtfindet, entweder die erkennende oder die moraliſche Vernunft, entweder Vernunftwiſſenſchaft oder Vernunftglaube.

3. Die intellectuelle Anſchauung und die modernen Platoniker.

Der vornehme Ton und der ewige Friede in der Philoſophie.

Die Religion orientirt im Denken und gehört darum zu deſſen Aufklärung. Wenn dieſer Leitſtern fehlt oder erliſcht, ſo wird es in einer Gegend unſerer geiſtigen Natur vollkommen dunkel und in der hereinbrechenden Verwirrung endet alle Freiheit des Denkens. In der Religion ſind Vernunft und Glaube eines. Wenn ſich Wiſſenſchaft und Glaube nicht richtig in das Vernunftgebiet theilen, ſo entſteht ein unbegrenzter und darum geſetzloſer Vernunftgebrauch, eine Willkürherrſchaft, die mit der Kritik alle Denkfreiheit aufhebt. Wenn auf Grund der Vernunft aller

Digitized by Google

Glaube verbannt wird, ſo entſteht die Freigeiſterei, der Vernunftunglaube, der mit dem religiöſen Glauben einen Kampf eingeht, den nicht mehr die Vernunft, ſondern zuletzt die Gewalt entſcheidet. Wenn ſich die Religion auf einem anderen Grunde als dem der Vernunft aufrichten will, ſo entſteht ein der Vernunft widerſtreitender Glaube, der ſich auf Autorität ſtützt und mit dieſer ſteht und fällt. In beiden Fällen iſt es um die Denkfreiheit geſchehen; ſie iſt beſonders bedroht, wenn das Genie die Zügel ergreifen will, die nur die beſonnenſte Kritik richtig führen kann, wenn an die Stelle der Wiſſenſchaft ſich die ſogenannte Gefühlsphiloſophie drängt mit ihren Berufungen auf das höhere Wahrnehmungsvermögen, auf den geheimen Wahrheitsſinn und die myſtiſche Vernunfterleuchtung.

Welches Ende dieſe Richtung nimmt und wie die Geniephiloſophie zuletzt in den Aberglauben einmündet, hat Kant mit vorherſehendem Scharfblicke verkündet. „Der Gang der Dinge iſt ungefähr dieſer. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es ſonſt die Vernunft lenkte, abgeſtreift hat. Es bezaubert auch bald andere durch Machtſprüche und große Erwartungen und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben, den langſame, ſchwerfällige Vernunft ſo ſchlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derſelben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei, jene Günſtlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indeſſen eine Sprachverwirrung unter dieſen ſelbſt entſpringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder ſeiner Eingebung folgt, ſo müſſen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugniſſe äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfäng-

Digitized by Google

lich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt."

Die kritische Philosophie widerspricht zwar der Verstandesaufklärung eines Mendelssohn eben so sehr als der Gefühlsrichtung eines Jacobi, doch hat sie mit jenem wenigstens den wichtigen Berührungspunkt, daß es unter allen Umständen die Vernunft allein ist, die uns richtig orientiren kann im Gebiete sowohl der Erkenntniß als des Glaubens, daß die Vernunft nur durch Vernunft beurtheilt werden darf, daß über die Grenzen des Vernunftgebrauchs die Vernunft selbst und allein entscheidet. Dagegen die Gefühls- und Glaubensphilosophie verwirft allen logischen Vernunftgebrauch, wo es sich um das Erkennen des wirklichen Daseins handelt; diese Einsicht sei durch keine Anstrengung menschlicher Vernunftkräfte, durch keine Untersuchung, nur durch Offenbarung möglich; das Vermögen in uns, welches die Offenbarung vernimmt, sei weder Sinnlichkeit noch Verstand, sondern eine intellectuelle Anschauung, der allein die übersinnliche Welt einleuchte. Diese intellectuelle Anschauung verhält sich zu dem Uebersinnlichen, wie die platonische Philosophie zu ihrer Ideenwelt; daher wird von den Gefühlsphilosophen die platonische Philosophie gegen die kritische geltend gemacht: jene besitze für das Uebersinnliche das empfängliche Organ, welches die kritische Philosophie nicht habe, vielmehr verneine und in ihren Anhängern zerstöre. In diesem Sinne widerräth namentlich J. G. Schlosser das Studium der kritischen Philosophie in seinen beiden „Sendschreiben an einen jungen Mann, der sie studiren wollte". Er tadelt und beklagt die prosaisch-kritische Denk-

Digitized by Google

weiſe, die den poetiſchen Sinn in der Philoſophie tödtet und „allen Ahnungen, Ausblicken auf's Ueberſinnliche, jenem Genius der Dichtkunſt die Flügel abſchneidet.“

Woher kommt jene Anſchauung des Ueberſinnlichen, welche die kritiſche Philoſophie nur deßhalb nicht hat, weil ſie dieſelbe in der Verfaſſung unſerer Vernunft nicht findet? Sie fehlt in der gewöhnlichen Menſchenvernunft und muß daher eine ungewöhnliche Ausrüſtung ſein, die nur die wenigſten haben, eine beſondere Vernunftbegabung, ein Privilegium des menſchlichen Geiſtes. In dieſer Rückſicht ſoll ſich der geniale Denker vom kritiſchen unterſcheiden. An die Stelle der Schule tritt das geheimnißvolle Orakel des inſpirirten Philoſophen, an die Stelle des ſchulmäßigen Denkens tritt das geniemäßige. Dadurch beſtimmt ſich der Ton, den dieſes neue Philoſophengeſchlecht redet. Sie laſſen ſich nicht auf Unterſuchungen und Prüfungen ein; da ſie ſich privilegirt erſcheinen, ſo reden ſie „vornehm“; ſie ſind die begabten, auserwählten, poetiſchen Philoſophen; die anderen, an ihrer Spitze die kritiſchen Philoſophen, ſind die proſaiſchen. Sie berufen ſich gegen Kant auf Plato, in dem Philoſophie und Kunſt eines war, deſſen poetiſche Vernunft in der Anſchauung der Ideenwelt lebte. Es mußte Kant ſehr ungereimt erſcheinen, daß, nachdem die Vernunftkritik ihre Unterſuchungen vollendet hatte, man Plato zum Vorbilde nehmen und die Philoſophie, die eben mit ſo vieler Anſtrengung kritiſch geworden war, mit einem mal poetiſch machen wollte. Von der Philoſophie fordern, ſie ſolle poetiſch werden, das ſchien in Kant's Augen eben ſo weiſe, als ob man von den Kaufleuten verlangen wollte, ſie möchten ihre Handelsbücher künftig in Verſen ſchreiben*).

*) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie. (Berl. Monatsſchr. Mai 1796.) Geſ. Ausgb. Bd. I. S. 173—194.

Digitized by Google

Als die Vernunftkritik auf den Schauplatz der Philoſophie trat, ſtanden ihr die Dogmatiker und Skeptiker gegenüber. Der Dogmatismus war der Tod der Philoſophie, der Skepticismus war mindeſtens keine Belebung. Die kritiſche Denkweiſe erweckte in der Philoſophie von neuem die ſchon erſtorbene Lebenskraft; ſie entriß ſie den Händen der Dogmatiker und Skeptiker, die beide an ihrem Untergange arbeiteten. Die entgegengeſetzten Anſichten im Gebiete der Metaphyſik wurden von der Kritik dargethan, beurtheilt, widerlegt; jeder unrechtmäßige Streit wurde unmöglich gemacht, jeder rechtmäßige durch die Vernunft ſelbſt geſchlichtet. Es ſchien, als ob durch die Kritik die ſpeculative Vernunft in die Verfaſſung eingetreten ſei, welche Kant für die Staaten und das Verhältniß der Völker fordert: eine Verfaſſung, die alle Ausſichten gewährt, alle Bedingungen enthält zu einem ewigen Frieden.

Dieſe Ausſicht iſt wieder bedenklich geworden durch jenen neuerdings erhobenen „vornehmen Ton" antikritiſcher Philoſophen. Die neuen Platoniker widerrathen öffentlich das Studium der kritiſchen Philoſophie und bringen ſie in Mißcredit, indem ſie die Grundſätze derſelben falſch auslegen, ſei es aus Unkunde oder auch aus einigem böſen Hange zur Chicane. Dieſe Art des Kampfes iſt unrechtmäßig und verewigt den Zwiſt. Wenn jene Platoniker, deren unbedachten Wortführer gegen die kritiſche Philoſophie Schloſſer abgiebt, die Grundſätze der letzteren falſch auslegen, ſo iſt ein doppelter Fall möglich: entweder ſie verſtehen jene Grundſätze ſelbſt richtig und erklären ſie gegen beſſeres Wiſſen, dann iſt ihr Verfahren eine bewußte Unwahrheit; oder ſie haben jene Grundſätze ſelbſt falſch verſtanden, dann können ſie ihrer eigenen Auslegung nicht gewiß ſein, und wenn ſie thun, als ob ihre Auslegung die ſicherſte wäre, ſo handeln ſie

Digitized by Google

nicht weniger unwahr. Sie tragen eine Gewißheit zur Schau, die ſie nicht haben, von der ſie auch fühlen, daß ſie ihnen fehlt. Der unrechtmäßige Kampf gegen die kritiſche Philoſophie wird aufhören, wenn ihre Gegner einen Grundſatz annehmen wollen, den die kritiſche Sittenlehre als die erſte Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt behauptet: du ſollſt nicht lügen! „Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können*)."

II.

Die Theodicee in der Philoſophie.

1. Das Problem.

Das eigentliche Object der Religion iſt wiſſenſchaftlich unerkennbar. Bezeichnen wir genau die Grenze zwiſchen Glauben und Wiſſen. Was iſt, genau beſtimmt, der Gegenſtand unſeres Glaubens, dieſes dem Wiſſen ſtets unerreichbare Object? Die Freiheit fordert das höchſte Gut als Endzweck, d. h. die vollendete Uebereinſtimmung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, die Glückſeligkeit als Folge der Tugend: ein Zuſammenhang, der nur möglich iſt durch eine moraliſche Weltregierung, durch die

*) Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractates zum ewigen Frieden in der Philoſophie (Berl. Monatsſchr. Dec. 1796). Geſ. Ausgb. Bd. III. S. 395—408. Dieſer Aufſatz und der vorige gehören aus chronologiſchen, ſachlichen und perſönlichen Gründen genau zuſammen. Der Herausgeber hat Unrecht gethan, ſie von einander zu trennen, ſogar durch verſchiedene Bände; er hat außerdem Unrecht gethan, den erſten unter die Logik und den zweiten unter die Metaphyſik zu bringen.

Digitized by Google

Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung in der Welt. Hier ist es, wo der Glaube beginnt. Sein Object ist die moralische Weltregierung, die Gerechtigkeit Gottes in der Welt, die Uebereinstimmung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur- und Sittengesetze: mit einem Wort die Bedingung, unter der allein aus der Tugend die Glückseligkeit hervorgeht. Das kann nur geschehen, wenn auch die Natur so eingerichtet ist, daß sie mit dem moralischen Weltzwecke zusammenstimmt. In einer zweckmäßig geordneten Natur offenbart sich der göttliche Wille als Kunstweisheit, in den Ordnungen der sittlichen Welt offenbart er sich als moralische Weisheit: der Begriff jener höchsten Kunstweisheit ist Physikotheologie, der Begriff dieser höchsten moralischen Weisheit ist Moraltheologie. Die Uebereinstimmung der Kunstweisheit und moralischen Weisheit, diese Einheit der Physikotheologie und Moraltheologie, ist das eigentliche Glaubensobject. Von dieser Einheit giebt es keinen wissenschaftlichen Begriff.

Wenn wir die Gerechtigkeit Gottes in der Welt begreifen könnten, so müßten wir sie aus dem Laufe der Welt beweisen und rechtfertigen können. Diese Rechtfertigung wäre eine Theodicee im philosophischen Sinn. Das Glaubensobject fällt daher in der Hauptsache mit dem Inhalte der Theodicee zusammen. Wäre der Glaubensinhalt der Vernunft erkennbar, so müßte es eine Theodicee im philosophischen Sinne geben. Wenn aber alle philosophischen Versuche in der Theodicee mißlingen, so liegt eben darin der thatsächliche Beweis, daß es von dem Glaubensobjecte keine Wissenschaft giebt, daß sich die Religion nicht auf die theoretische Vernunft stützen darf. Die Religion beruht nur auf der praktischen oder moralischen Vernunft. Negativ ausgedrückt: sie beruht nicht auf der theoretischen, oder, was dasselbe heißt,

Digitized by Google

eine Theodicee im philoſophiſchen Sinn iſt unmöglich. Dieſen Beweis ſchickt Kant ſeiner Religionsphiloſophie voraus, gleichſam als deren negative Begründung*).

Eine philoſophiſche Theodicee ſoll durch Gründe der Vernunfteinſicht die Einwürfe heben, die von jeher gegen die Theorie einer göttlichen Weltregierung gemacht worden. Eine göttliche Weltregierung iſt plan- und zweckmäßig; nun exiſtirt in der Welt ſo viel Zweckwidriges: wie reimt ſich mit jener Theorie dieſe Erfahrung? Giebt es keine wiſſenſchaftliche Löſung dieſes Widerſpruchs, ſo giebt es keine philoſophiſche Theodicee.

Der Widerſpruch gegen die zweckmäßige Weltordnung erhebt ſich in dreifacher Geſtalt. Wir erklären den Weltzweck durch das Gute im abſoluten Sinn, durch das Gute in relativer Bedeutung und durch das richtige Verhältniß beider. Das abſolut Gute iſt die moraliſche Geſinnung, das relativ Gute iſt das natürliche Wohl, das richtige Verhältniß beider iſt die der Tugend angemeſſene Glückſeligkeit (die Gerechtigkeit in der Weltordnung). Nun exiſtirt im Widerſpruche mit dem Guten ſo viel Böſes in der Welt, im Widerſpruche mit dem Wohl ſo viele Uebel und Leiden, im Widerſpruche mit der Gerechtigkeit ſo viel Mißverhältniß zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit. Das ſind die Einwände, welche, der letzte am ſtärkſten, gegen die göttliche Weltregierung in die Wagſchaale fallen. Das Daſein des Böſen in der Welt ſtreitet mit der Heiligkeit, das Daſein der Uebel mit der Güte, das Mißverhältniß zwiſchen Tugend und Glück mit der Gerechtigkeit Gottes.

Wenn es unmöglich iſt, dieſen dreifachen Einwand wiſſenſchaftlich zu widerlegen, dieſen dreifachen Widerſpruch durch Be-

*) Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche der Theodicee. (Berl. Monatsſchrift. Septbr. 1791.) Geſ. Ausgb. Bd. VI.

Digitized by Google

griffe aufzulöſen, ſo giebt es keine philoſophiſche Theodicee. Es iſt unmöglich. Hier behält P. Bayle gegen Leibniz Recht. Philoſophiſch läßt ſich die ſittliche Weltregierung nicht beweiſen. Mit was für Gründen wollen die Vertheidiger der göttlichen Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit in der Welt gegen die Ankläger aufkommen, wenn dieſe auf die Thatſache des Böſen, des Uebels, der Ungerechtigkeit in der Welt mit ſo vielen Erfahrungen hinweiſen? Hat Gott das Böſe gewollt, ſo iſt er nicht heilig; hat Gott das Böſe nicht gewollt, ſondern zugelaſſen, weil er es nicht verhindern konnte, ſo iſt das Böſe eine unvermeidliche Folge der endlichen Weſen, ſo iſt es ſelbſt unvermeidlich, alſo nothwendig; damit wird die Zurechnungsfähigkeit, die Schuld, das Böſe ſelbſt aufgehoben. Entweder alſo verneint man die Heiligkeit Gottes oder das Böſe in der Welt. In keinem Falle läßt ſich durch Vernunftgründe einſehen, wie mit der Heiligkeit das Böſe übereinſtimmt.

2. Die moraliſche Weltregierung.

Der bedeutendſte Einwurf iſt die in der Welt herrſchende Ungerechtigkeit: auf der einen Seite das ſtrafloſe Verbrechen, das ſich wohlbefindet, auf der andern die verkannte, unterdrückte, in's Elend geſtoßene Tugend. Zum Verbrechen gehört die Strafe, nicht bloß die innere des Gewiſſens, die vielleicht mit dem zunehmenden Laſter immer mehr abnimmt, ſondern die äußere der Weltgerechtigkeit. Wenn dieſe Strafe ausbleibt, ſo ſteht die Gerechtigkeit in Frage. Zur Tugend gehört das Leiden, aber nur als die Bedingung, unter der ſich die Tugend erprobt, nicht als die Folge der Tugend, als deren letzte Folge. Wenn nun doch die Erfahrung ſo viele Fälle in der Welt antrifft, die den Ausſpruch des Dichters beweiſen: „dem Schlechten folgt es mit

Digitized by Google

Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde", so ist wenigstens in dieser so beschaffenen Welt die Gerechtigkeit nicht einheimisch. Wegreden läßt sich dieser Widerspruch nicht. Erwartet man seine Lösung in einer anderen, künftigen Welt, so ist dieß eine gläubige Hoffnung, aber kein wissenschaftlicher Beweis.

3. Unmöglichkeit einer doctrinalen Theodicee.

Das Ergebniß heißt: man kann die göttliche Weltregierung nicht dogmatisch beweisen, auch nicht deren Gegentheil. Die dafür aufgebrachten Beweise lassen sich durch so viele Zweifel entkräften, aber ebensowenig gelten die Beweise dagegen. So hat in der philosophischen Theodicee weder der Vertheidiger noch der Ankläger Recht; der Richter in dieser Sache kann weder lossprechen noch verurtheilen, es bleibt ihm nichts übrig, um vergleichungsweise zu reden, als von der Instanz zu absolviren und die ganze Frage abzuweisen als eine solche, die keine richterliche Entscheidung zuläßt.

Wenn wir dessenungeachtet die göttliche Weltregierung und deren absolute Gerechtigkeit aus Vernunftgründen annehmen müssen, so werden diese Gründe nicht wissenschaftliche, sondern nur moralische sein können. Die Theodicee ist kein Gegenstand der Einsicht, sondern des Glaubens; sie ist nicht philosophisch, sondern moralisch. Vergleichen wir damit die Theodicee in der ehrwürdigen Form der altbiblischen Erzählung, den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden, so wollen die letzteren die vernünftelnden Vertheidiger der göttlichen Gerechtigkeit sein, die Philosophen der Theodicee, die „doctrinalen Interpreten" der göttlichen Weltregierung; sie schließen aus Hiob's Leiden auf dessen Sünden, sie können das Leiden nur als verschuldetes Uebel begreifen und machen die göttliche Gerechtigkeit zum Obersatz ihrer

Digitized by Google

Schlußfolgerungen, als ob ſie von ihr eine demonſtrative Gewißheit hätten. Hiob dagegen, ſich des unverſchuldeten Leidens bewußt, ſtützt ſich wider ſeine vernünftelnden Ankläger auf den moraliſchen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, der nicht zu begreifen iſt durch menſchliche Vernunftſchlüſſe, aber unbedingt gilt als Gottes unerforſchlicher Rathſchluß.

Wenn überhaupt die Theodicee ihrem Inhalte nach ein Gegenſtand unſerer Vernunft ſein kann, ſo iſt ſie dieſer Gegenſtand nur in moraliſcher, nie in philoſophiſcher Hinſicht.

III.

Das Ende aller Dinge.

Es iſt alſo einzuräumen, daß in dem Weltlaufe ſo viele Widerſprüche mit der göttlichen Weltregierung, ſo viele Zweckwidrigkeiten exiſtiren, daß die Natur des Weltlaufs dieſelben mit ſich führt und uns deren Löſung wenigſtens nicht wiſſenſchaftlich einleuchtet. Die vollkommene Auflöſung aller dieſer Widerſprüche, der eintretende Zuſtand göttlicher Gerechtigkeit wäre auf Erden zugleich das Endziel des Weltlaufs, „das Ende aller Dinge". Die chriſtliche Glaubenslehre hat in ihrer Eſchatologie dieſe Vorſtellung theoretiſch gemacht, nachdem unter den bibliſchen Schriften die Apokalypſe ſie bildlich ausgeführt hatte. Indeſſen iſt eine ſolche Vorſtellung ebenſo unmöglich als der philoſophiſche Verſuch einer Theodicee, welcher Art er auch ſei. Es iſt eine vollkommene Schwärmerei, eine Vorſtellung auszubilden, deren Object jenſeits aller Erfahrungsgrenzen liegt. Ueber dieſe Grenzen hinaus reicht nur der moraliſche Glaube. Wie erſcheint nun unter dem praktiſchen Glaubensgeſichtspunkte das Ende aller Dinge? Als Kant dieſe Frage aufwarf und den merkwürdigen Aufſatz ſchrieb, der ſie behandelt, war ſeine moraliſche Glaubens-

Digitized by Google

lehre, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, schon erschienen. Man muß sich die besonderen Schicksale zurückrufen, welche die kantische Religionsphilosophie im Kampfe mit dem Kirchenglauben erlebt hatte, um das Schriftchen, welches die Ueberschrift führt: „das Ende aller Dinge", ganz und richtig zu würdigen. Der überraschende und feine Contrast, in dem Anfang und Ende der Schrift mit einander stehen, macht einen fast epigrammatischen Eindruck. Kant beginnt mit der Fernsicht nach dem jüngsten Tage, wo die Gläubigen das Ende aller Dinge suchen, und endet mit einem sehr deutlichen Hinblick auf die Gegenwart, die nach der vorausgegangenen Bestimmung selbst wie das Ende aller Dinge aussieht*).

1. Unitarier und Dualisten.

Der jüngste Tag wird vorgestellt als das jüngste Gericht, an dem sich die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Vollendung offenbart und jedem zutheilt, was er nach seinem sittlichen Werthe verdient hat. Hier trifft den Bösen ewige Strafe und den Tugendhaften ewige Glückseligkeit. Unmöglich können alle selig gesprochen werden, sonst wäre entweder Gott nicht gerecht oder die Menschen nicht böse. Wenn man sich also das Ende aller Dinge als den Zustand einer allgemeinen und ausnahmslosen Seligkeit vorstellt, so hat man eine falsche Vorstellung entweder von der göttlichen Gerechtigkeit oder von der menschlichen Verderbniß. In diesem Punkte unterscheidet Kant die „Unitarier" von den „Dualisten"; jene setzen das Ende aller Dinge gleich der Seligkeit aller, diese setzen es gleich dem jüngsten Gerichte, das nach dem Maße des sittlichen Werthes den Einen Verdammniß,

*) Das Ende aller Dinge. (Berl. Monatsschr. Juni 1794.) Ges. Ausgb. Bd. IV. S. 391—408.

Digitized by Google

en Andern Seligkeit zutheilt. Wenn der praktische Glaube wischen beiden Vorstellungen entscheiden soll, so wird er zwar n theoretischer Rücksicht keine von beiden annehmen, aber in noralischer die dualistische vorziehen.

2. Das natürliche und übernatürliche Ende.

In Beziehung auf das Reich der Dinge, auf Welt und Natur, läßt sich das Ende der Dinge verschieden auffassen. Entweder ist dieses Ende eine vollkommene Weltverwandlung oder Weltvernichtung oder Weltumkehrung. Im ersten Fall ist es eine Epoche, die im Laufe der Weltbegebenheiten eintritt, den vorhandenen Weltlauf oder die bestehende Ordnung der Dinge abschließt und eine neue einführt: so erscheint es als ein Wendepunkt im Weltlauf, als ein relativ letztes Glied in der Kette der Dinge, als ein „natürliches Ende". Im zweiten Fall ist es als vollkommene Vernichtung nicht innerhalb der Natur möglich, also „übernatürlich"; im letzten Fall ist es „widernatürlich", weil es die natürliche und moralische Ordnung der Dinge nicht bloß beschließt oder vernichtet, sondern umkehrt.

Das natürliche Ende aller Dinge macht einen vollkommen neuen Weltzustand, dessen Seligkeit die Leiden und Uebel von sich ausschließt: dieser Zustand ist eine ewige Dauer, worin entweder gar kein Wechsel oder eine ununterbrochene Veränderung stattfindet. Eines von beiden muß der Fall sein. Setzen wir, der Zustand, in dem alle Dinge enden, sei eine ewige Dauer ohne allen Wechsel, so ist von diesem Zustande alle Veränderung, mithin auch alle Zeit ausgeschlossen: er ist zeitlos, alles Dasein darin ist wie versteinert; in dem Momente, wo die Dinge aufhören, hat auch die Zeit aufgehört; in diesem Momente muß zugleich der zeitlose Zustand angefangen haben. Ist dieß nicht ein

Digitized by Google

vollkommener Widerſpruch: die zeitloſe Dauer habe angefangen? iſt nicht Anfang ein Zeitpunkt? wie kann das Zeitloſe einen Zeitpunkt haben? wie kann die Zeit übergehen in die zeitloſe Dauer? Ein ſolcher Uebergang iſt ſchlechterdings undenkbar. So iſt auch das natürliche Ende der Dinge undenkbar als zeit- und wechſelloſe Dauer. Wenn aber der Wechſel und die Veränderung ewig fortdauert, ſo kann dieſer wandelbare und veränderliche Zuſtand wenigſtens keine Seligkeit ſein, denn wo Wechſel iſt, da ſind auch Uebel, und wo Uebel ſind, da giebt es keine wahrhafte Befriedigung. So iſt das natürliche Ende aller Dinge in jeder Weiſe undenkbar. Seligkeit iſt weder in der wechſelloſen Ruhe des Daſeins noch in der ewigen Wandelbarkeit und Veränderung deſſelben einheimiſch. Da nun das Daſein doch eines von beiden ſein muß, entweder wechſellos oder wandelbar, ſo iſt überhaupt die Seligkeit nicht im Daſein, ſondern im Aufhören alles Daſeins, in der Vernichtung, im Nichts zu ſuchen. Das Nichts allein iſt die ewige Ruhe. Das iſt die buddhiſtiſche Vorſtellung vom Ende aller Dinge, womit Kant in der Philoſophie die ſpinoziſtiſche vergleicht. Nach dem Naturgeſetz giebt es nur Verwandlung und Metamorphoſe, keine Vernichtung. Das Naturgeſetz erklärt: aus nichts kann nichts werden, es giebt kein Entſtehen und Vergehen, weder Schöpfung noch Untergang. So überſteigt der Begriff einer vollkommenen Vernichtung alle naturgeſetzliche Möglichkeit. Darum nennt Kant dieſen eſchatologiſchen Glauben eine myſtiſche Vorſtellungsweiſe und die ewige Ruhe, die dem Nichts gleichkommt, das „übernatürliche Ende aller Dinge".

3. Das widernatürliche Ende.

Wenn die Ordnung der Dinge nicht aufhört (ſei es relativ

Digitized by Google

durch Verwandlung oder gänzlich durch Vernichtung), ſondern ſich umkehrt, ſo tritt das Ende aller Dinge ein, welches Kant als „widernatürlich" bezeichnet. Die Ordnung unſerer Welt iſt eine natürliche und moraliſche; unſer Naturzweck iſt Glückſeligkeit, unſer moraliſcher Zweck iſt die Würdigkeit glückſelig zu ſein. Daß beide Ordnungen, die natürliche und moraliſche, übereinſtimmen, daß die Tugend am Ende zur Glückſeligkeit führt, daß die geſammte Weltordnung in ihrem letzten Grunde moraliſch regiert wird: eben dieß iſt unſer Glaube. Dieſer Glaube gründet ſich auf das moraliſche Geſetz, das die Pflichterfüllung fordert um der Pflicht willen, nicht in der Abſicht oder Hoffnung auf eine künftige Glückſeligkeit. Dieſe Ordnung wird vollkommen umgekehrt und ihrem Geſetze widerſprochen, wenn die Moral abhängig gemacht wird vom Glauben, wenn der Glaube abhängig gemacht wird von äußeren Geſetzen, die durch Furcht vor Strafe, durch Hoffnung auf Lohn den Glauben erzwingen wollen: wenn mit einem Worte der Glaube, ſtatt ſich bloß auf die Vernunft zu gründen, ſich bloß auf die Autorität und deren Gewalt gründet.

In dem Vernunftglauben iſt das Motiv der Pflichterfüllung die Pflicht, in dem Autoritätsglauben iſt dieſes Motiv die Furcht; dort iſt die innerſte Wurzel des Handelns die Freiheit, hier deren äußerſtes Gegentheil, die Unfreiheit in der Form der Unmündigkeit und Selbſtſucht. Der Vernunftglaube iſt in ſeinem Kern einverſtanden mit dem chriſtlichen Glauben. Die chriſtliche Religion will, daß die göttlichen Gebote erfüllt werden, nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Hoffnung auf Lohn, ſondern aus Liebe. Dieſes Motiv iſt nicht das rigoriſtiſche der Moral, es iſt noch weniger das terroriſtiſche der Autorität. Darin beſteht der menſchenfreundliche Charakter, die liberale Denkungsart des

Digitized by Google

Christenthums, daß es die Liebe zum Motive des sittlichen Handelns macht: das nennt Kant „die Liebenswürdigkeit der christlichen Religion". Wenn man dem Christenthume diesen liebenswürdigen Charakter nimmt und an die Stelle der Liebe die Furcht als sittliches Motiv setzt, so verwandeln sich die menschenfreundlichen Züge der christlichen Religion in die gebieterischen und abschreckenden der Autorität, die nur Abneigung und Widersetzlichkeit einflößen können. Damit aber ist die moralische Ordnung umgekehrt und das Ende aller Dinge in seiner widernatürlichen Gestalt eingetreten. „Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde), so müßte eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdann aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksale nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Hinsicht eintreten."

Wer erkennt in diesem so geschilderten Ende, in dieser Umkehr der moralischen Ordnung, in den Urhebern dieses widernatürlichen Weltendes nicht die Züge der Wöllner, Hilmer, Hermes, Woltersdorf u. a., die das antichristliche Princip entweder in eigener Person sind oder es herbeiführen? So ist der kantische Aufsatz vom Ende aller Dinge ein auf das verkehrte Treiben des damaligen Zeitalters geworfenes grelles Schlaglicht.

Die beiden Abhandlungen „über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" vom Jahre 1791 und über „das Ende aller Dinge" vom Jahre 1794 begrenzen den Zeit-

Digitized by Google

raum, in welchem Kant sein religionsphilosophisches System entwickelt. Sie bilden gleichsam den Rahmen zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", deren Untersuchungen in den Zwischenjahren (1792 und 93) erscheinen. Diese begrenzende Einfassung ist auch für den Charakter der kantischen Religionslehre durchaus bezeichnend. Der erste Aufsatz zeigt, daß der eigentliche Inhalt des Glaubens keine Sache der Wissenschaft ist; der zweite legt sein Gewicht darauf, daß der Glaube selbst keine Sache der Autorität sei. Gegenstand des Glaubens ist nur die moralische Weltregierung, und die moralische Weltregierung ist Gegenstand nur des Glaubens. Dieser Glaube gründet sich auf die bloße Vernunft, aber allein auf die moralische; er gründet sich nicht auf Vernunfteinsicht, sondern auf Vernunftbedürfniß.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Das radicale Böse in der Menschennatur.

I.

Das Gute und Böse unter religiösem Gesichtspunkt.

1. Das menschliche Erlösungsbedürfniß.

Der Zusammenhang zwischen Moral und Religion, wie die kritische Philosophie denselben begriffen hat, leuchtet uns vollkommen ein. Die negative Erklärung heißt: der religiöse Glaube gründet sich nicht auf irgend welche Einsicht in die Natur der Dinge, die Sittlichkeit gründet sich nicht auf irgend welchen religiösen Glauben; weder kann die Wissenschaft den Glauben, noch der Glaube die Sittlichkeit erzeugen. Im Erforschen der Dinge begriffen, begegnen wir nirgends dem religiösen Glauben. Er liegt mit der Wissenschaft und überhaupt mit der theoretischen Vernunft nicht in derselben Richtung. Wenn man ihn in dieser Richtung sucht, so verfehlt man ihn nothwendig; der Glaube, welcher scheinbar das menschliche Wissen ergänzt, der sich in der Naturerklärung auf die Absichten Gottes beruft und den natürlichen Gründen übernatürliche hinzufügt, ist nicht religiös, sondern doctrinal und gehört in das Reich der Lehrmeinungen und Hypothesen. Die positive Erklärung heißt: die Religion gründet

Digitized by Google

ſich auf die Moral, und dieſe beſteht in der Geſinnung. Es iſt die Geſinnung, die den Glauben erzeugt, es iſt auch klar, wodurch ſie ihn erzeugt. Wir haben das religiöſe Element, den eigentlichen in der ſittlichen Gemüthsverfaſſung enthaltenen Glaubensfactor ſchon erkannt. Die pflichtmäßige Geſinnung iſt die Achtung vor dem Geſetz, die alle Empfindungen zu Boden ſchlägt, die in der Selbſtliebe wurzeln. Dieſe Achtung muß in jedem das Gefühl des eigenen Unwerths, der eigenen ſittlichen Unvollkommenheit erzeugen. Denn wer will ſich, mit dem Geſetze verglichen, aufrechthalten? Gut iſt keiner, jeder ſoll es ſein. Die ſittliche Vollkommenheit erſcheint als das zu erſtrebende Ziel, die eigene Unvollkommenheit als der vorhandene Zuſtand, der von jenem Ziele unendlich weit abſteht. Unvollkommenheit iſt Mangel, Gefühl des Mangels iſt Bedürfniß nach Befriedigung. Die ſittliche Vollkommenheit iſt nicht unſer Zuſtand, ſondern unſer Bedürfniß. Als Zuſtand gedacht, als erreichtes Ziel, iſt ſie eine leere Einbildung, eine moraliſche Schwärmerei; als Bedürfniß empfunden, iſt ſie die tiefſte Regung der menſchlichen Natur, nicht eine vorübergehende und vereinzelte Neigung zufälliger Art, ſondern ein nothwendiger und allgemeiner Gemüthszuſtand, ein Vernunftbedürfniß *).

Dieſes Bedürfniß iſt es, welches den Glauben macht. Jedes Bedürfniß will Befriedigung. Was dieſes Bedürfniß befriedigt, iſt keine Einſicht, keine Handlung, ſondern ein Glaube, nämlich die moraliſche Gewißheit, daß in der That das Sittengeſetz Weltgeſetz oder Weltzweck iſt, daß in ihm die ewige Ordnung der Dinge beſteht und ſich vollendet. Wir ſehen deutlich, wie ſich mit der ſittlichen Geſinnung ein Bedürfniß und mit dieſem

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorw. zur erſten Auflage. — Geſ. Ausgb. Bd. VI. S. 160—170.

Digitized by Google

Bedürfniß ein Glaube nothwendig und unabtrennbar verbindet. In der moraliſchen Geſinnung liegt das Gefühl des eigenen Unwerths, der eigenen moraliſchen Unvollkommenheit; in dieſem Gefühle unſeres Mangels liegt das Bedürfniß, von dieſem Mangel befreit zu werden. Der Mangel iſt das Uebel im moraliſchen Sinn; die Befreiung von dieſem Uebel iſt die Erlöſung. Wir ſind erlöſt, nicht wenn wir weniger unvollkommen ſind, nicht alſo dadurch, daß wir vollkommener, ſondern daß wir wirklich vollkommen werden. Nur der Zuſtand der Vollkommenheit iſt Erlöſung; nur dieſe Erlöſung befriedigt unſer moraliſches Bedürfniß. Aber die Möglichkeit der Erlöſung iſt ein Object bloß des Glaubens; darum iſt es nur der Glaube, der jenem Bedürfniſſe genugthut. Das Vernunftbedürfniß ſelbſt iſt ein Bedürfniß zu glauben, das ſich auf unſer ſittliches Streben gründet, weil es ohne dieſes Streben gar keinen Sinn hätte.

Aller Glaube, ſo weit derſelbe rein religiöſer Natur iſt, geht aus von dieſem Bedürfniß und richtet ſich auf dieſes Ziel, das wir als die Erlöſung vom Uebel bezeichnen. Das Bedürfniß wird von der Vernunft ſelbſt empfunden, es folgt unmittelbar aus der moraliſchen Vernunft: darum iſt auch der Glaube, der aus dieſer Bedingung hervorgeht, ein reiner Vernunftglaube oder „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

2. Der Urſprung des Böſen.

Der Inhalt dieſes Glaubens iſt ſchon beſtimmt durch das Bedürfniß der moraliſchen Vernunft. Es wird geglaubt, was unſere ſittliche Natur fordert: die Erlöſung des Menſchen vom Uebel. Das iſt kurzgeſagt das Thema der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Von hier aus begreift ſich auch die Eintheilung der kantiſchen Religionslehre. Es ſind gleichſam

Digitized by Google

drei Stadien oder Stufen, die ſich in dem Erlöſungsproceß der Menſchheit unterſcheiden. Die Herrſchaft des Böſen im Menſchen iſt das Erſte, der Ausgangspunkt der Erlöſung; die vollendete Herrſchaft des Guten iſt das Letzte, der Zielpunkt der Erlöſung. Dieſe Herrſchaft iſt ein Sieg des Guten, der den Kampf mit dem Böſen vorausſetzt: ſo liegt in der Mitte zwiſchen den beiden Extremen, nämlich der Herrſchaft des Böſen und dem Siege des Guten, „der Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen."

Die religiöſe Betrachtung des Guten und Böſen iſt von der moraliſchen unterſchieden. Unter dem moraliſchen Geſichtspunkte wird beſtimmt, was gut und böſe iſt. Dieſe Beſtimmung bleibt genau dieſelbe unter dem religiöſen Geſichtspunkt; es giebt nicht etwa verſchiedene Erklärungen des Guten und Böſen, eine andere von Seiten der Moral, eine andere von Seiten der Religion. Gut iſt der Wille, der durch nichts anderes motivirt wird als allein durch die Vorſtellung der Pflicht; das Böſe iſt das Gegentheil des Guten. Der Glaube ändert an dieſen Begriffen nicht das Mindeſte, er vertieft und erweitert ſie nur vermöge ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe. Sein Object iſt die Erlöſung d. h. die Vollendung des Guten. Was erlöſt wird, muß von etwas erlöſt werden; wovon wir erlöſt werden ſollen, iſt das Uebel im moraliſchen Sinn (das Böſe). Zur Vollendung und zum wirklichen Siege des Guten gehört, daß wir das Böſe gründlich überwunden haben, daß wir in der Wurzel davon erlöſt ſind. So iſt die Wurzel des Böſen eigentlich dasjenige, wovon wir erlöſt ſein wollen. Die Vorſtellung von dem Grunde des Böſen hängt darum mit der Vorſtellung der Erlöſung auf das genaueſte zuſammen. Und in dieſem Punkte unterſcheidet ſich die religiöſe Betrachtungsweiſe von der moraliſchen. Dieſe

Digitized by Google

beſtimmt, was gut und böſe iſt; jene verfolgt beide Begriffe bis an die äußerſte Grenze: das Gute bis zur Vollendung, das Böſe bis zu ſeiner Wurzel. Unter dem religiöſen Geſichtspunkte handelt es ſich nicht bloß um den Unterſchied des Guten und Böſen, ſondern um die Vollendung des Guten und um den Urſprung des Böſen. Von einer wiſſenſchaftlichen Löſung dieſer Fragen kann nicht die Rede ſein. Die Moral verlangt, daß unter allen Umſtänden das Gute gethan, das Böſe unterlaſſen werde. Auf das ſittliche Handeln hat es keinen Einfluß, wie wir uns die Vollendung des Guten und den Urſprung des Böſen vorſtellen: dieſe Vorſtellungsweiſe iſt alſo weder wiſſenſchaftlich noch (im engeren Sinn) moraliſch, ſondern religiös. Hier tritt uns der Unterſchied des Glaubens von Wiſſenſchaft und Moral deutlich entgegen.

Die erſte Frage der religiöſen Betrachtungsweiſe betrifft den Urſprung des Böſen. Das iſt der erſte Punkt, den der Glaube aufſucht: die Grund- und Cardinalfrage aller Religion. Die Erlöſung oder die Vollendung des Guten hat keinen Sinn, wenn nicht klar iſt, wovon wir zu erlöſen ſind. Und wovon anders ſind wir zu erlöſen als von dem, was allem Böſen zu Grunde liegt, von dem Grunde des Böſen ſelbſt? Daher ſtellt Kant die Frage nach dem Grunde des Böſen an die Spitze ſeiner Religionslehre. In neuer Geſtalt begegnet ihm hier wieder das Problem der menſchlichen Freiheit, das ſchwierigſte aller Probleme, und er wird noch einmal zu ſeiner Lehre vom intelligibeln Charakter zurückgeführt. In dieſer ganzen Unterſuchung über den Urſprung des Böſen, in der Art und Weiſe, wie Kant alle Schwierigkeiten der Sache einſieht, auseinanderlegt und bemeiſtert, erkennen wir eine jener Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinnes, die nur den größten Denkern gelingen. Es wundert uns nicht, warum

Digitized by Google

dieſe Gegend der kantiſchen Philoſophie ſo wenigen heimiſch geworden. Um gleich die Hauptſchwierigkeit unſerer Frage hervorzuheben, ſo ſetzt ſie voraus, daß überhaupt das Böſe einen Grund hat. Wenn es einen Grund hat, ſo iſt es nothwendig und eben darum unzurechnungsfähig und eben darum nicht böſe; wenn es in Wahrheit böſe iſt, ſo iſt es zurechnungsfähig, nicht nothwendig, grundlos. Entweder alſo hat, wie es ſcheint, die Frage nach dem Grunde des Böſen keinen Sinn, oder das Böſe ſelbſt hat keinen.

Gut iſt nur die Geſinnung; alſo kann auch das Böſe nur in der Geſinnung geſucht werden. Gut iſt die pflichtmäßige Geſinnung, böſe die pflichtwidrige. Die Maxime der pflichtmäßigen Geſinnung iſt das Sittengeſetz, die der pflichtwidrigen das Gegentheil des Sittengeſetzes. Der erſte Grund zur Annehmung einer ſolchen Maxime iſt der Urſprung alles Böſen. Ein Object irgend welcher Art kann dieſer erſte Grund nie ſein; kein Object macht den Menſchen ſittlich, kein Object macht ihn böſe. In der Erfahrung kann darum der Urſprung des Böſen nicht geſucht werden, er liegt mithin vor aller Erfahrung; von außen kann der Grund nicht kommen, der die Geſinnung des Menſchen verdirbt, alſo muß dieſer Grund im Menſchen ſelbſt liegen; abgeleitet kann das Böſe nicht werden, es iſt mithin urſprünglich: es iſt eine der menſchlichen Natur angeborene Beſchaffenheit, die den erſten Grund enthält zur Annehmung der böſen Maxime. Wir nennen dieſen erſten Grund „angeboren" nur in dem negativen Sinn, daß er nicht aus empiriſchen Bedingungen abgeleitet werden kann, daß er außerhalb der Erfahrung liegt; er iſt, wie Kant ſagt, mit der Geburt gegeben, nicht durch dieſelbe.

Wir werden mit unſerer Frage von der Erfahrung ab- und hingewieſen auf die Urſprünglichkeit der menſchlichen Natur. Wir

Digitized by Google

müſſen daher die Frage verallgemeinern: was iſt der Menſch von Natur, gut oder böſe*)?

3. Der rigoriſtiſche Standpunkt.

Es giebt überhaupt zwei denkbare Grundverhältniſſe des Guten und Böſen: das disjunctive und conjunctive. Entweder ſchließen beide einander aus und ſind dergeſtalt getrennt, daß, wo eines iſt, eben deßhalb das andere nicht iſt, oder ſie laſſen ſich verbinden. In dem erſten Fall iſt ihr Schauplatz eng und ausſchließend, jedes hat den ſeinigen, ſie können nicht beide auf demſelben Schauplatze zuſammen beſtehen; in dem anderen Fall iſt dieſer Schauplatz ſo weit, daß er beide zugleich umfaßt und aufnimmt. Es kommt alſo darauf an, wie in Rückſicht des Guten und Böſen die menſchliche Natur beurtheilt wird, ob als enger oder weiter Schauplatz: den erſten Standpunkt nennt Kant „rigoriſtiſch", den zweiten „latitudinariſch". Und dieſer letzte Standpunkt hat wieder zwei Fälle: das conjunctive Verhältniß iſt entweder poſitiv oder negativ; beide zuſammen (Gutes und Böſes) können demſelben Subjecte entweder zu- oder abgeſprochen werden. Die bejahende Form heißt: „ſowohl das eine als auch das andere," die verneinende: „weder das eine noch das andere." Die Vereinigung des Guten und Böſen iſt demnach entweder die negative der Indifferenz oder die poſitive der Miſchung; beide Standpunkte ſind nach dem Ausdrucke Kant's latitudinariſch: den erſten nennt er „Indifferentismus", den zweiten „Synkretismus".

Es giebt mithin drei Standpunkte zur Beantwortung der

*) Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. V. Erſtes Stück. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten, oder über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur. — Bd. VI. S. 177—180.

Digitized by Google

Frage: was iſt der Menſch von Natur in Rückſicht des Guten und Böſen? 1) Die Rigoriſten urtheilen: „der Menſch iſt von Natur entweder gut oder böſe;“ 2) die Indifferentiſten: „der Menſch iſt von Natur weder gut noch böſe;“ 3) die Synkretiſten: „der Menſch iſt von Natur ſowohl gut als böſe.“

Das Gute iſt die zur Maxime gewordene Pflicht, das zur Geſinnung gewordene Sittengeſetz. Dieſes Geſetz iſt nur eines, es gilt in allen Fällen; wenn es in einigen Fällen nicht gilt, ſo gilt es überhaupt nicht. Es iſt unmöglich, daß es zugleich gilt und nicht gilt: mithin iſt der Standpunkt des Synkretismus unmöglich.

Jede Handlung hat ihre Motive; ſie iſt gut, wenn ihre alleinige Triebfeder das Sittengeſetz iſt. Wenn ihre Triebfeder das Sittengeſetz nicht iſt, ſo hat ſie andere Motive; alle Beweggründe, welche das Sittengeſetz nicht ſind, ſind demſelben entgegengeſetzt. Die Abweſenheit des Sittengeſetzes iſt nothwendig die Anweſenheit einer anderen, d. h. einer entgegengeſetzten Triebfeder. Es giebt zwiſchen Gutem und Böſem nichts Mittleres; es giebt in Rückſicht des Guten und Böſen keine Indifferenz: mithin iſt der Standpunkt des Indifferentismus ebenfalls unmöglich.

Der einzig mögliche Standpunkt iſt demnach der rigoriſtiſche. Dieſen Standpunkt nimmt Kant, ohne den Vorwurf der Schroffheit zu achten, der gewöhnlich dem Rigorismus gemacht wird. Die Moral ſoll ſchroff ſein. Der rigoriſtiſche Standpunkt duldet keine andere Triebfeder als die Pflicht, er duldet keinerlei Vereinigung oder Vermiſchung der Pflicht mit der Neigung. Eben dieſe Vereinigung war es, der Schiller in ſeiner Abhandlung über Anmuth und Würde in äſthetiſcher Rückſicht das Wort geredet hatte. Er wollte, daß die Neigung der Pflicht gleichkomme, daß die Pflicht ſelbſt Neigung werde. In dieſe Uebereinſtimmung

Digitized by Google

zwiſchen Pflicht und Neigung, in dieſe freiwillige Tugend ſetzte er den Charakter der ſchönen Sittlichkeit, der Anmuth im Unterſchied von der Würde, welche den ſittlichen Willen in ſeiner unbedingten Erhabenheit offenbart. Kant's Gegenſatz zu Schiller iſt hier der Gegenſatz der rein moraliſchen und äſthetiſchen Denkweiſe, des rigoriſtiſchen und künſtleriſchen Standpunktes. Zugleich ſucht Kant einen möglichen Vereinigungspunkt in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Anmuth, welche der Strenge der Moral keinen Abbruch thut. „Herr Profeſſor Schiller," ſo lauten Kant's Worte, „mißbilligt in ſeiner mit Meiſterhand verfaßten Abhandlung über Anmuth und Würde in der Moral dieſe Vorſtellungsart der Verbindlichkeit, als ob ſie eine karthäuſerartige Gemüthsſtimmung bei ſich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigſten Punkten einig ſind, auch in dieſem keine Uneinigkeit ſtatuiren, wenn wir uns nur unter einander verſtändlich machen können. Ich geſtehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff, gerade um ſeiner Würde willen keine Anmuth beigeſellen kann, denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerſpruch ſteht. Die Majeſtät des Geſetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückſtößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen ſeinen Gebieter, in dieſem Fall aber, da dieſer in uns liegt, ein Gefühl des Erhabenen unſerer eigenen Beſtimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. Aber die Tugend, d. i. die feſt gegründete Geſinnung, ſeine Pflicht genau zu erfüllen, iſt in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunſt in der Welt leiſten mag; und das herrliche Bild der Menſchheit, in dieſer Geſtalt aufgeſtellt, verſtattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede iſt, ſich in ehrer-

Digitized by Google

bietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch gerichtete Vernunft (durch die Einbildungskraft) die Sinnlichkeit mit in's Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in's Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen*)."

4. Die menschlichen Triebfedern und deren Ordnung.

Der rigoristische Standpunkt ist festgestellt. Eines von beiden ist der Mensch von Natur: entweder gut oder böse. Eines von beiden ist seine angeborne Beschaffenheit, da weder das eine noch das andere aus empirischen Ursachen abgeleitet werden kann. Das Moralische empirisch begründen, hieße die generatio aequivoca in die Sittenlehre einführen.

Jetzt ist der Punkt deutlich, wo die Schwierigkeit liegt. Gut oder böse kann der Mensch nur werden vermöge der Freiheit; doch ist er zugleich von Natur entweder das eine oder das andere, doch ist seine angeborene Beschaffenheit entweder gut oder böse. Der moralische Standpunkt behauptet die Freiheit als den alleinigen Grund des Guten und Bösen, der rigoristische behauptet das Gute oder Böse als angeborne Beschaffenheit der menschlichen Natur. Beide Standpunkte sind begründet und müssen vereinigt gelten. Was also das Gute und Böse betrifft, so muß

*) Ebendas. Erstes St. Anmerkg. — Bd. VI. S. 180—184. Vgl. S. 182 Anmerkg. Vgl. Schiller über Anmuth und Würde (Thalia, 1793). Meine Schrift „Schiller als Philosoph". VI. 5. S. 74—78.

Digitized by Google

der Menſch angeſehen werden als der freie Urheber ſeiner angeborenen Beſchaffenheit in der einen oder in der anderen Rückſicht. Iſt aber der erſte Grund des Guten und Böſen die Freiheit, ſo kann der Urſprung der angeborenen Beſchaffenheit nicht in der Zeit, alſo nicht im empiriſchen Charakter geſucht werden, ſondern nur im intelligibeln.

Nun iſt die angeborene Beſchaffenheit, deren Urheber wir ſelbſt ſind, ſehr wohl zu unterſcheiden von den angeborenen Beſchaffenheiten, deren Urheber wir nicht ſelbſt ſind. Jene liegt innerhalb, dieſe außerhalb der Willkür. Die angeborenen Beſchaffenheiten im letzten Sinn nennen wir Anlagen. Unſere Anlagen ſind uns gegeben, wir machen ſie nicht; es giebt Anlagen, die zur Möglichkeit der menſchlichen Natur als ſolcher gehören: urſprüngliche Anlagen. Von dieſen Anlagen iſt keine gut oder böſe, denn es iſt nicht der Wille, der ſie macht. Wenn es die Anlagen wären, welche den Einen gut, den Andern böſe machen, ſo wäre beides Werk der Natur, und von Moralität wäre nicht weiter die Rede. Dieſe Anlagen ſind Naturzwecke, die ſelbſt wieder Mittel zu moraliſchen Zwecken ſind. Der ſittliche Endzweck iſt das Gute. Alſo kann von jenen Anlagen keine zum Böſen beſtimmt ſein; wenn ſie nothwendig zum Böſen führten, ſo wären ſie ſelbſt böſe. Mithin können die urſprünglichen Anlagen der Menſchennatur nur zum Guten beſtimmt ſein, aber an dieſe Beſtimmung iſt der Wille nicht gebunden, er kann ſie in's Böſe verkehren. Das Gute wie das Böſe liegt allein in der Willensrichtung, der gegenüber die Anlagen bewegliche Mittel ſind, die von Natur dem Guten dienen ſollen, aber, von der Freiheit in Beſitz genommen, ſowohl dem Guten als dem Böſen dienen können. Wir werden alſo genau unterſcheiden zwiſchen jener angeborenen Beſchaffenheit, die entweder gut oder böſe iſt, und

Digitized by Google

dieſen urſprünglichen Anlagen der menſchlichen Natur, die in der Ordnung der Dinge zum Guten beſtimmt ſind.

Welches ſind die urſprünglichen Anlagen zum Guten in der Menſchennatur? Der Menſch iſt ein lebendiges, denkendes, moraliſches Weſen. Die bloß organiſche Natur iſt die Thierheit, die Vereinigung der lebendigen und vernünftigen Natur iſt die Menſchheit, die Vereinigung der vernünftigen und moraliſchen Natur iſt die Perſönlichkeit; die Anlage zum Leben iſt animaliſch, die Anlage zur Ueberlegung und Selbſterkenntniß iſt menſchlich, die Anlage zur Achtung vor dem Sittengeſetz iſt moraliſch. An ſich iſt keine dieſer Anlagen gut oder böſe; an ſich iſt jede derſelben von der Natur zum Guten beſtimmt. Wenn der Wille die Richtung der moraliſchen Anlage nimmt und das Sittengeſetz zu ſeiner Maxime macht, ſo iſt er gut. Darin allein beſteht das Gute. Es hängt von dem Willen ab, welche von den urſprünglichen Anlagen, die eben ſo viele Triebfedern ſind, er zur oberſten Triebfeder macht. Wenn dieſe oberſte Triebfeder nicht das Sittengeſetz iſt, nicht dieſes allein, ſo iſt der Wille böſe. Denken wir uns den Willen unter der Herrſchaft der animaliſchen Triebe, ſo daß die menſchliche und moraliſche Natur unter die thieriſche herabſinken, ſo entſtehen die ſogenannten viehiſchen Laſter, wie Völlerei, Wolluſt, wilde Geſetzloſigkeit; denken wir uns den Willen unter der Herrſchaft bloß der natürlichen Vernunft, ſo iſt ſein einziges Ziel das eigene Wohl, ſo ſucht das Individuum nichts anderes als ſeine eigene Glückſeligkeit, ſeine eigene größtmögliche Geltung, ſo will es zu ſeinem Vortheile den Nachtheil und Schaden des Anderen, mit ſeiner Selbſtliebe ſteigt die feindſelige Geſinnung gegen andere, Bosheit, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, ſie wachſen in's Unermeßliche und erzeugen die ſogenannten teufliſchen Laſter. Alſo nicht in der Anlage als ſol-

Digitized by Google

cher liegt das Böse, sondern in dem Verhältniß der Anlage zum Willen: in der Anlage, sofern sie Triebfeder wird. Nicht in der Triebfeder als solcher liegt das Böse, sondern in ihrem Verhältniße zum Sittengesetz: darin also, daß die Triebfedern der thierischen Natur oder der klugen Selbstliebe im menschlichen Willen mehr gelten als das Sittengesetz, daß sie dem letzteren übergeordnet sind, nicht, wie es das Sittengesetz verlangt, schlechterdings untergeordnet. Das Sittengesetz ist Maxime. Was sich dem Sittengesetze vergleicht, sich mit demselben in gleicher oder größerer Berechtigung behauptet, gilt als Maxime. Es ist also klar, worin allein das Böse besteht: nicht in der Anlage, auch nicht in der bloßen Triebfeder, sondern in der Triebfeder, sofern sie Maxime des Willens ist, sofern sie dem Willen die Richtung giebt und die Richtschnur der Handlungen bestimmt, in den Triebfedern, die nicht das Sittengesetz selbst sind. Wenn die unteren Anlagen (ich meine alle Anlagen, ausgenommen die moralische) Willensmotive werden, wenn diese Triebfedern als Maximen gelten, so besteht in der Herrschaft dieser Maximen das Böse.

Jetzt erst ist die Frage, um die es sich handelt, so weit entwickelt, daß ihr Sinn einleuchtet und die Auflösung eintreten kann. Der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Wenn der menschliche Wille vermöge seiner ursprünglichen Richtung das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er von Natur gut; wenn er vermöge seiner ursprünglichen Richtung eine andere Triebfeder zur Maxime macht und auf diese Weise die Ordnung der Triebfedern umkehrt, so ist er von Natur böse. Dieß ist genau der zu entscheidende Punkt*).

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 184—187.

Digitized by Google

5. Das böſe Herz. (Der Hang zum Nichtguten.)

Der Schauplatz, auf dem allein wir das Gute oder Böſe antreffen, iſt die Willensrichtung, je nachdem der Wille dieſe oder jene Maxime annimmt, dieſe oder jene Triebfeder zu ſeiner Maxime macht. Um unſere Frage zu entſcheiden, müſſen wir die Willensrichtung bis zu ihrer Wurzel verfolgen, die der beſtimmten Handlungsweiſe, dem empiriſchen Charakter ſelbſt vorhergeht. Das Element der Willensrichtung iſt Willensneigung oder Hang. Hang iſt nicht Trieb. Den Trieb macht die Natur, den Hang der Wille; unſere Triebe ſind nicht unſere eigene That, unſer Hang iſt Willensdispoſition, elementare Willensrichtung. Wenn dieſer Hang ſich auf das Sittengeſetz richtet, ſo iſt der Menſch von Natur gut; wenn nicht, ſo iſt er von Natur böſe.

Hier haben wir das Böſe in ſeinem größten Umfange beſtimmt, als das contradictoriſche (nicht bloß conträre) Gegentheil des Guten. Böſe iſt der Hang zu allem, was nicht das Sittengeſetz ſelbſt iſt: dieſer Hang iſt „das böſe Herz", die Empfänglichkeit für alles außer dem Sittengeſetz. „Der Geiſt des moraliſchen Geſetzes," ſagt Kant, „beſteht darin, daß dieſes allein zur Triebfeder hinreichend ſei. Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht, das iſt Sünde (der Denkungsart nach)." In dieſem weiteſten Umfange des Böſen werden wir verſchiedene Stufen unterſcheiden dürfen, die zwar in ihrem moraliſchen Unwerthe gleich, aber in ihrem Vermögen des Böſen ungleich ſind. Wenn das Sittengeſetz nicht die alleinige Triebfeder des Willens iſt, ſo ſind drei Fälle möglich. Entweder der Wille wird gar nicht durch Maximen beſtimmt, oder er wird nicht allein durch das Sittengeſetz, ſondern durch andere Triebfedern mitgeleitet, oder endlich er beſtimmt ſich durch Maximen, die von dem Sittengeſetze das

Digitized by Google

directe Gegentheil bilden. Wenn überhaupt keine Marimen, sondern nur Begierden und Neigungen den Willen treiben, so sind die Neigungen der Natur stärker als die Marimen, stärker als der Wille, so ist der Wille schwach: das ist „die Gebrechlichkeit" der menschlichen Natur; „das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt." Wenn sich mit der Pflicht noch andere Triebfedern vermischen und die Selbstliebe mit in den Beweggrund der Handlung einfließt, so ist dieß „die Unlauterkeit" des menschlichen Herzens. Wenn endlich statt des Sittengesetzes die entgegengesetzte Marime den Willen bestimmt, wenn die Selbstsucht nicht bloß als mitwirkende Triebfeder die Gesinnung trübt, sondern als alleinige Marime herrscht, so besteht darin „die Bösartigkeit" des Willens, die Verderbtheit oder Verkehrtheit des menschlichen Herzens.

Wenn nun der Wille in seiner ursprünglichen Richtung, d. h. in seinem Hange, sich von dem Sittengesetz abwendet und durch diese Abweichung die Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit in die menschliche Natur einführt, so ist der Mensch von Natur böse. Dieser Hang ist dann der erste Grund oder die Wurzel des Bösen. Als Hang ist er Willensrichtung, also Willensthat vor der wirklichen empirischen Handlung, also verschuldet und darum selbst böse. Er ist das ursprüngliche Böse, die Urstünde im Menschen, das „peccatum originarium", womit verglichen, alle anderen bösen Handlungen Folgen „peccata derivata" sind. Die ganze Frage läuft also darauf hinaus: ob sich der Wille in seinem ursprünglichen Hange vom Sittengesetz abwendet oder nicht*)?

*) Ebendas. Erstes Stück. II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 188—192.

Digitized by Google

II.

Das radicale Böſe in der menſchlichen Natur.

1. Die Thatſache der böſen Geſinnung.

Dieſe Frage zu entſcheiden, laſſen wir zuerſt die Erfahrung ihr Zeugniß abgeben, ſoweit dieſelbe im Stande iſt, die ſittliche Natur der Menſchheit zu erkennen. Es ſei die menſchenkundigſte Erfahrung in ihrem größten Umfange, die uns Auskunft gebe, wie ihr der empiriſche Charakter des Menſchen erſcheint in allen Zeiten, in allen Lagen des Lebens, in allen Zuſtänden der Bildung. Ueberall erſcheint der Menſch im Widerſpruche mit dem Sittengeſetz, im Widerſpruche gegen daſſelbe, nicht bloß in einem dem Sittengeſetz ungleichen Zuſtande, den ſelbſt die Tugend nicht ganz überwindet, ſondern in einer dem Sittengeſetz abgewendeten Richtung, die aus dem böſen Herzen hervorgeht. Wenn bei den rohen Naturvölkern die Triebe und Begierden bis zur äußerſten Wildheit, die Leidenſchaften des Haſſes und der Rache bis zur äußerſten Grauſamkeit ſinn- und zügellos walten, ſo läßt ſich dieſer ſittenloſe Zuſtand aus dem Naturtriebe, aus der Rohheit der Natur, aus dem Mangel aller Bildung erklären. Wenn man aber bemerkt, daß die Grauſamkeit nicht bloß eine Folge blinder Leidenſchaft, ſondern ein Object der Luſt iſt, daß dieſe Kinder der Natur ohne jede Rachbegierde martern können, bloß um ſich an fremden Qualen zu erfreuen, ſo hat eine ſolche ungereizte, durch keinen Naturtrieb motivirte Grauſamkeit keinen anderen Grund, als die natürliche Bosheit. Betrachten wir die Menſchen im Zuſtande der am weiteſten vorgerückten Bildung und prüfen ihr Inneres, ſo verſteckt es ſich zwar, ſo gut es geht, unter dem Scheine der Tugend, aber dicht unter der Oberfläche zeigt ſich überall der wurmſtichige Kern. Hinter dem Vertrauen,

Digitized by Google

ſo aufrichtig es zu ſein ſcheint, liegt immer noch irgend eine geheime Falſchheit; gegen die empfangene Wohlthat regt ſich der Undank, gegen fremdes Glück der Neid, gegen fremdes Unglück die Schadenfreude; ſelbſt das herzliche Wohlwollen iſt nicht ſo rein, daß nicht die Bemerkung möglich wäre: „es ſei in dem Unglück unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt.“ Das moraliſche Urtheil ſelbſt wird abgeſtumpft und durch den Schein verblendet und beſtochen; wer nicht das Laſter unverholen zur Schau trägt, wer den ſelbſtſüchtigen Sinn mit Anſtand bedeckt, heißt ſchon gut in der gebildeten Geſellſchaft: „hier gilt derjenige für gut, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Claſſe iſt.“ Wenn man die Geſinnungen entblößt, die unter dem Tugendſcheine nicht eben tief verſteckt ſind, und ſie ernſthaft und unverblendet anſieht, ſo trifft man jeden an einer Stelle, wo er im geheimen Hinterhalt liegt gegen den Andern; mitten im Herzen der gebildeten Welt lebt unverwüſtlich der alte Naturzuſtand. Dieſe ſittliche Verfaſſung der Menſchen zu erklären, reicht die einfache Selbſtliebe nicht hin. Es iſt die Selbſtliebe nicht in ihrer einfachen, ſondern in ihrer übertriebenen Geltung, es iſt die zur Herrſchaft, zur Maxime erhobene Selbſtliebe: die Selbſtſucht, die nicht im Naturtrieb entſpringt, ſondern im Willen. Nicht bloß in den Einzelnen, auch in den großen Verhältniſſen der Menſchheit führt ſie die Zügel. Auch die Völker liegen gegen einander in dieſem geheimen Hinterhalt, woraus von Zeit zu Zeit die Furie der Kriege hervorbricht, welche die Selbſtſucht an allen Enden, in allen ihren Geſtalten entfeſſelt und keinen Zweifel darüber läßt, wie es im Innern der Menſchen ausſieht*).

So verhält es ſich mit dem empiriſchen Menſchencharakter.

*) Ebendaſ. Erſtes Stück. III. Der Menſch iſt von Natur böſe. — Bd. VI. S. 192—195.

Digitized by Google

Wo man ihn immer findet, so weit man ihn immer verfolgt, erscheint er nicht etwa in seiner äußeren Handlungsweise, sondern in seiner Denkungsart als dem Sittengesetz abgeneigt, als innerlich auf das Gegentheil des Guten gerichtet, d. h. als böse. Wie erklärt sich diese allgemeine von dem gesammten Menschengeschlecht geltende, von aller Erfahrung bezeugte Thatsache?

2. Der böse Wille.

Offenbar wird der Erklärungsgrund in einer Bedingung gesucht werden müssen, die zur menschlichen Natur als solcher gehört, sonst könnte die Thatsache des Bösen nicht so umfassend sein, als sie ist. Offenbar wird jene Bedingung keine unfreiwillige, unwillkürliche, naturgesetzliche sein dürfen, sonst würde die zu erklärende Thatsache den Charakter des Bösen verlieren, also überhaupt nicht stattfinden.

Nun sind die beiden Bedingungen, die zur menschlichen Natur als solcher gehören, Sinnlichkeit und Vernunft. In welcher von beiden liegt der Grund des Bösen? Wenn man ihn bloß in der Sinnlichkeit sucht, so wäre es allein die animalische Natur, welche den Menschen treibt und beherrscht, so wäre der menschliche Wille thierisch, aber nicht böse; die Sinnlichkeit also kann der zureichende Erklärungsgrund nicht sein: sie erklärt zu wenig. Wenn man den Grund des Bösen bloß in der menschlichen Vernunft sucht, so müßte sich die Vernunft in ihrem Ursprunge von dem Sittengesetze losgerissen und moralisch vollkommen verdunkelt haben, sie müßte als ein in seinem Ursprung abgefallener und böser Geist gelten, so daß der Mensch kraft seiner Vernunft nichts anderes wollen kann, als das Gegentheil des Guten, daß er nicht anders kann als im Widerspruch gegen das Sittengesetz beharren: dann wäre der Mensch gleich einem gefal-

Digitized by Google

lenen Engel, er wäre nicht mehr Menſch, ſondern Dämon; der menſchliche Wille wäre dann nicht böſe, ſondern teufliſch, d. h. er wäre nichts als böſe. Die Vernunft als ſolche kann demnach auch nicht der zureichende Erklärungsgrund des Böſen ſein: ſie erklärt zu viel.

Da wir den Grund des Böſen weder in der Sinnlichkeit noch in der Vernunft für ſich genommen ſuchen dürfen, ſo finden wir ihn vielleicht in der Vereinigung beider. Die Vernunft für ſich, die reine Vernunft, enthält keinen anderen Antrieb als das Sittengeſetz; die Sinnlichkeit für ſich enthält keine anderen Antriebe als die natürlichen Begierden, die ihre Befriedigung ſuchen. Wenn ſich mit dieſen Begierden die Vernunft verbindet, wenn die Vernunft ſelbſt nichts anderes ſucht als das Wohl des Individuums, ſo entſteht die natürliche Selbſtliebe. In der menſchlichen Natur finden ſich beide Triebfedern zugleich, die Selbſtliebe und das Sittengeſetz. Wenn in der menſchlichen Natur kein anderer Antrieb wäre als das Sittengeſetz, ſo könnte der Menſch gar nicht böſe ſein; wäre in ihm der Antrieb des Sittengeſetzes gar nicht, ſo könnte er nur böſe ſein, aber eben damit wäre der Charakter des Böſen aufgehoben; denn was nur böſe ſein kann, iſt durch ein unwiderſtehliches Geſetz dazu gezwungen, und die Möglichkeit des Böſen reicht nur ſo weit als die Freiheit. Die Antriebe der Selbſtliebe und der moraliſchen Vernunft wirken in der menſchlichen Natur zugleich. Wenn die bloßen Antriebe gut oder böſe wären, wenn der Unterſchied des Guten und Böſen in dem Unterſchiede der Triebfedern enthalten wäre, ſo müßte der Menſch von Natur zugleich beides ſein, was unmöglich iſt.

Der Unterſchied des Guten und Böſen liegt nicht in der Beſchaffenheit der Triebfedern, ſondern in deren *Geltung*, in dem Werthe, den die Triebfedern im menſchlichen Willen be-

Digitized by Google

haupten: der Unterſchied liegt einzig und allein in den Maximen. Nicht der Antrieb des Sittengeſetzes iſt gut, ſondern daß dieſe Triebfeder die oberſte Geltung in unſerem Willen behauptet, daß alle anderen ihr ſchlechterdings untergeordnet ſind; nicht die Antriebe der Sinnlichkeit und Selbſtliebe ſind böſe, ſondern daß ſie im menſchlichen Willen das Regiment führen, daß ſie mehr gelten als das Sittengeſetz: darin allein beſteht das Böſe. Triebfedern, ſo verſchiedenartig ſie ſind, können zuſammenwirken und zugleich auf demſelben Schauplatze wohnen; Maximen dagegen ſchließen ſich aus. Die Maximen beſtimmen die Geltung, das Verhältniß, die Ordnung der Triebfedern. Dieſe Ordnung kann nur eine ſein. Unmöglich können Selbſtliebe und Sittengeſetz zugleich die oberſte Triebfeder bilden. Das Böſe iſt die Selbſtliebe als oberſte Triebfeder oder als Maxime, das Gute iſt das Sittengeſetz als Willensprincip: unmöglich alſo kann der Menſch von Natur gut und böſe zugleich ſein.

Das Böſe liegt nicht in den Triebfedern, ſondern in der Ordnung der Triebfedern, in der Umkehr der moraliſchen Ordnung. Die Herrſchaft des Sittengeſetzes iſt die moraliſche Ordnung, die Herrſchaft der Selbſtliebe iſt deren Umkehr. Dieſe Umkehr macht nicht die Natur, nicht die Anlage, nicht die Materie der Triebfedern, ſondern allein der Wille. Nur im Willen und durch ihn können überhaupt die Triebfedern umgekehrt werden.

Der einzige, zureichende Erklärungsgrund des Böſen iſt demnach der menſchliche Wille, der in ſeiner urſprünglichen Richtung die Ordnung der Triebfedern umkehrt, ſich von dem Sittengeſetz abwendet und an die Triebfedern der Sinnlichkeit hängt. Weil dieſer Hang den empiriſchen Charakter des Menſchen bedingt, alſo nicht zu deſſen Wirkungen gehört, darum iſt er nicht erworben, ſondern angeboren oder natürlich. Wir verſtehen un-

Digitized by Google

ter „natürlich" an dieſer Stelle nicht das Gegentheil der Willkür (Freiheit), ſondern das der Bildung. Der Hang zum Böſen iſt nicht von außen in die menſchliche Natur eingeführt worden, er iſt nicht im Laufe der Zeit erworben, er iſt der menſchlichen Natur nicht angebildet, ſondern ihr eigen: d. h. er iſt angeboren oder natürlich.

Dieſer natürliche Hang entſpringt nirgendwo anders als im Willen; er iſt eine Willensthat, alſo moraliſch, zurechnungsfähig, ſchuldig. Dieſe Schuld liegt in der erſten Willensrichtung, in der Wurzel des Willens; von hier aus iſt der Wille im Princip verdorben worden: daher iſt jener natürliche und zugleich moraliſche Hang zum Böſen „radical", er iſt „das radicale Böſe in der Menſchennatur".

Das Böſe in ſeinen verſchiedenen Geſtalten der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit iſt unſere eigene Schuld. Die Schuld der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit iſt der ſchwache Wille, der nicht den Vorſatz zum Böſen hat, dem aber die Kraft zum Guten fehlt; die Schuld der Bösartigkeit iſt der böſe Wille, der ſich mit Abſicht gegen das Sittengeſetz kehrt. Der ſchwache Wille richtet ſich auf etwas anderes als das Sittengeſetz, er iſt nur auf das Gute nicht gerichtet; der böſe Wille richtet ſich auf das Gegentheil des Sittengeſetzes. Beides iſt moraliſche Schuld; verglichen mit der Schuld im juriſtiſchen Sinne, könnte der ſchwache Wille „culpa", der böſe „dolus" genannt werden. Dieſer iſt die eigentliche Tücke des menſchlichen Herzens, die nicht bloß den Keim des Böſen nährt, ſondern den Keim des Guten untergräbt und die Geſinnung in der Selbſtſucht verhärtet. Die Selbſtliebe gilt hier als Maxime, als oberſtes und alleiniges Motiv des Willens. Das Böſe wird vermieden, nur ſo weit es ſchädlich iſt oder der Selbſtliebe widerſpricht; das Gute wird an-

Digitized by Google

genommen als der täuschende Schein, hinter dem sich die Selbstliebe wohlbefindet, es wird angenommen, nur so weit es sich mit der Selbstliebe verträgt. So wird die Gesinnung im Innersten verdorben. Nichts wird bereut als die schädlichen Folgen der Handlung. Reue ist nichts anderes als der Verdruß über eine zweckwidrige und unkluge Handlung, Verdruß aus Selbstliebe. Diese Art Reue nennt man Gewissen, und wenn man sich über die schlimmen Folgen seiner thörichten und schlechten Handlungen nur recht von Grund aus ärgert, so bildet man sich ein, wunder wie gewissenhaft zu sein, labt sich an seiner eigenen Gewissensstrenge und schmeichelt der Selbstliebe neben anderen Vorzügen auch mit dieser Tugend. Das unächte sogenannte Gewissen, womit die menschliche Tücke das ächte verdunkelt, ist bei jeder Nichtswürdigkeit ruhig, wenn nur die schlimmen Folgen ausbleiben; es ist das Gewissen des Spielers, das nur aufwacht, wenn er verliert, und vollkommen schlummert oder vielmehr sich ganz zufrieden fühlt, wenn er gewinnt. Die Selbstliebe als Maxime kennt nur einen Zweck: ihren Vortheil; mit diesem Zwecke verglichen, gilt ihr alles andere bloß als Mittel; es giebt nichts, das sie in Wahrheit höher schätzte, auch nicht die Menschenwürde, weder die eigene noch weniger die fremde. An die Stelle der Menschenwürde tritt der Scheinwerth, den allein die Selbstliebe sucht. Hier gilt, was jenes Mitglied des englischen Parlaments öffentlich erklärte: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt." Beurtheilen wir diese in der Menschheit eingewurzelte Gesinnungsweise aus dem moralischen Gesichtspunkte, so müssen wir dem Ausspruche des Apostels beistimmen: „da ist keiner, der Gutes thut, auch nicht Einer*)".

*) Ebendas. Erstes St. III. Der Mensch ist von Natur böse. — Bd. VI. S. 192—200.

Digitized by Google

3. Die Erbsünde.

Wir haben das Böse bis zu seiner Wurzel verfolgt, bis zu jenem Hange, den sich der menschliche Wille in seiner ersten Richtung gegeben hat, der die in unserer Natur wirksamen Triebfedern umkehrt, die Selbstliebe zur Maxime des Willens erhebt und in den Mittelpunkt der Gesinnung aufnimmt. Woher rührt dieser Hang? Wie erklären wir diesen Ursprung des Bösen?

Der Grund des Bösen ist die Freiheit. Jener Hang selbst ist eine That der Willkür; sonst wäre er ein Trieb der Natur, die als solche niemals die Wurzel des Bösen sein kann. Der Hang zum Bösen ist selbst schon böse; er ist das radicale Böse. Das Böse kann nur aus dem Bösen erklärt werden, nicht aus dem, was nicht böse ist: weder aus der Natur noch aus dem Guten. Zur Erklärung des Bösen giebt es keine andere Theorie als die generatio ab ovo. Der erste Keim zum Bösen ist schon die böse Willensneigung selbst.

Die Freiheit ist eine intelligible Ursache. In der Zeitfolge der Begebenheiten giebt es keine Freiheit; in dieser Zeitfolge darf daher die Ursache des Bösen niemals gesucht werden. Niemals erklärt sich das Böse aus dem vorhergehenden Zustande. Der Grund einer bösen Handlung liegt nicht in den früheren Handlungen; sonst wäre die gegenwärtige eine nothwendige Folge der vergangenen und eben deßhalb nicht böse. Der Grund unserer sündhaften Beschaffenheit überhaupt liegt nicht darin, daß auch unsere Eltern sündhaft waren und auch deren Eltern und zuletzt die ersten Menschen, so daß sich das Böse fortpflanzt von Geschlecht zu Geschlecht: eine solche Fortpflanzung wäre Anerbung; was wir anerben, ist nicht unsere That, also auch nicht unsere Schuld; daher läßt sich das Böse nicht anerben. Hier ist der

Digitized by Google

Punkt, wo wir die Vorſtellung von einem angeerbten Böſen, weil ſie der Freiheit und darum der Natur des Böſen ſelbſt widerſtreitet, zurückweiſen müſſen. Wie man ſich dieſe Anerbung auch vorſtellen möge, ob mediciniſch als eine „Erbkrankheit", oder juriſtiſch als eine „Erbſchuld", oder theologiſch als „Erbſünde": in allen Fällen gilt als der Grund des Böſen ein vorhergehender Zuſtand, alſo eine zeitliche Urſache, alſo nicht die Freiheit. Die kantiſche Theorie vom radical Böſen in der Menſchennatur muß wohl unterſchieden werden von der theologiſchen Theorie der Erbſünde, mit der die kantiſche Lehre nichts weiter gemein hat als den tiefſinnigen Gedanken von der Urſprünglichkeit des Böſen. Das Böſe iſt nicht Race; der Grund des Böſen liegt nicht in der Zeugung, ſondern nur im Willen*).

4. Das Böſe als Fall.

Nur die zeitlichen Urſachen ſind erkennbar, nicht die intelligibeln; der Urſprung des Böſen iſt darum unerforſchlich. Wäre der Grund des Böſen erkennbar, ſo müßte er zeitlich ſein; wäre er zeitlich, ſo müßte das Böſe eine nothwendige Folge ſein, womit ſeine Freiheit und mit dieſer ſeine Schuld und Zurechnungsfähigkeit, d. h. ſein ganzer Charakter aufgehoben wäre. Das Böſe folgt nicht, wie eine Zeitbegebenheit auf eine andere: die Zeitfolge geſchieht nach dem Geſetz der Cauſalität und Stetigkeit. Das Böſe läßt ſich nie als Zeitfolge, nie als Glied einer ſtetigen Veränderung begreifen: es iſt nicht allmälig geworden, alſo überhaupt nicht geworden, ſondern es iſt; jenes ſtetige Zunehmen oder Wachſen des Böſen, wie wir es an menſchlichen Charakteren in der Erfahrung wahrnehmen, ſetzt ſchon in ſeinem erſten

*) Ebendaſ. Erſtes St. IV. Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur. — Bd. VI. S. 200—202.

Digitized by Google

Beginn das Böse voraus: es ist kein Wachsen des Bösen, sondern ein Wachsen im Bösen. Wollen wir uns den Ursprung des Bösen sinnbildlich in einer Zeitbegebenheit vorstellen, gleichsam den Anfang der Sünde, so hebt sich von selbst die Vorstellung des stetigen Geschehens auf, der Zusammenhang reißt in dem Moment, wo das Böse hervortritt; mit dem früheren Zustande verglichen, erscheint das Böse nicht als Folge, sondern als Fall, wie auch die Bibel den Ursprung der ersten Sünde darstellt nicht als Folge der Unschuld, sondern als Abfall von Gott, als den gewollten Ungehorsam gegen das göttliche Verbot, als den Hang des Menschen zur Abweichung von dem Gesetz, als die Verführung des Menschen durch einen bösen Geist, d. h. als die unerforschliche, durch keine empirische Ursache begreifliche, böse Neigung. In diesem Spiegel erblickt jeder seine Schuld. So verhält es sich mit dem Bösen in der Menschennatur überhaupt. Was von Adam erzählt wird, gilt von allen. „Mutato nomine de te fabula narratur!“ In diesem Sinne, nicht in dem der Erbsünde, gilt das Wort: „in Adam haben alle gesündigt“*).

III.

Die Erlösung vom Bösen.

1. Das Gute als Selbstbesserung.

Wenn aber der Mensch von Natur böse ist, wo bleibt die Möglichkeit des Guten? In dieser Frage liegt das eigentliche Glaubensproblem. Wie können wir vom radicalen Bösen erlöst werden? Die menschliche Natur ist vermöge ihrer Anlagen ursprünglich zum Guten bestimmt, aber sie ist nicht ursprünglich gut, sondern durch ihren dem Sittengesetz abgewendeten Hang ursprünglich böse; sie soll gut sein: das fordert mit unbedingter Nothwendigkeit die sittliche Vernunft, der kategorische Imperativ.

*) Ebendaselbst. Erstes St. IV. — Bd. VI. S. 202—206.

Digitized by Google

Was die menſchliche Natur unbedingt ſein ſoll, muß ſie auch ſein können. Hier gilt der praktiſche Satz: „du kannſt, denn du ſollſt!“ Da wir nicht gut ſind, ſo ſollen wir es werden, alſo können wir es werden. Aber wie kann aus einer Natur, die radical böſe iſt, das Gute hervorgehen? Wie iſt von dieſer böſen Beſchaffenheit der Uebergang möglich zum Guten? Wie kann der Böſe aufhören böſe zu ſein, wie kann er anfangen gut zu werden? In dieſem Punkte liegt die Schwierigkeit.

Nur der Wille iſt gut oder böſe; der Wille ſind wir ſelbſt. Was wir durch den Willen ſind oder werden, dazu können nur wir allein uns ſelbſt machen. Das Erſte iſt, daß wir uns ſelbſt helfen. Aber böſe, wie wir ſind durch jenen urſprünglichen, unvertilgbaren Hang, ſcheinen wir unfähig zu einer ſolchen ſittlichen Selbſthülfe? Doch iſt mit dem Böſen die Möglichkeit des Guten in uns nicht vertilgt. Das radicale Böſe iſt nicht das abſolut Böſe. Der Antrieb des Sittengeſetzes lebt in uns zugleich mit den Antrieben der Selbſtliebe und Sinnlichkeit. Das radicale Böſe iſt die Umkehrung dieſer Triebfedern. In dieſer Umkehr wird die Triebfeder des Sittengeſetzes den anderen Triebfedern untergeordnet. Unterordnung iſt nicht Vernichtung. Mit dem Sittengeſetz in uns lebt die Anlage und die Möglichkeit des Guten; böſe iſt nur der Hang zum Gegentheil, der gewollte Widerſpruch gegen das Gute. Dieſer Widerſpruch wäre unmöglich, wenn nicht das Gute als Antrieb und Anlage in uns gegenwärtig wäre. So iſt die Möglichkeit des Guten ſelbſt dem radicalen Böſen gegenüber unauslöſchlich und unvertilgbar*).

2. Das Gute als Wiedergeburt.

Wir können nicht begreifen, wie das Böſe entſteht. Wir

*) Ebendaſelbſt. Erſtes St. V. Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. — Bd. VI. S. 206 flgd.

Digitized by Google

können ebenſowenig begreifen, wie das Gute entſteht, denn die Entſtehung iſt in beiden Fällen eine That der Freiheit, eine intelligible That, alſo eine durch die menſchliche Vernunft nicht zu erklärende. Einen Uebergang vom Böſen zum Guten giebt es nicht. Dieſer Uebergang wäre eine ſtetige Veränderung, in der keine Sprünge ſind, wo wir alſo in einem und demſelben Momente böſe und gut zugleich ſein müßten, was unmöglich iſt. Wenn aber das Ende des Böſen und der Anfang des Guten nicht zugleich ſtattfinden, wenn nicht ein und daſſelbe Weſen in einem und demſelben Momente zugleich gut und böſe iſt, ſo giebt es von dem einen zum andern keinen Uebergang.

Das Gute kann nur aus dem Guten entſtehen, wie das Böſe nur aus dem Böſen. Wir können im Guten allmälig zunehmen, allmälig zum Beſſeren fortſchreiten, allmälig unſere Grundſätze befeſtigen, unſere Sitten ändern, aber die Vorausſetzung iſt, daß wir das Gute wollen. Die ſtetige Veränderung, die in einem allmäligen Uebergehen zum Beſſeren beſteht, iſt Reform. Der Anfang des Guten im Menſchen, die Wurzel ſeiner Beſſerung bildet ſich nicht in einer ſtetigen Veränderung, alſo nicht in Weiſe der Reform.

Gut werden, heißt den Willen auf das Sittengeſetz richten und abziehen von den anderen Triebfedern, an denen er hängt, das Sittengeſetz zur oberſten Maxime erheben und die moraliſche Ordnung der Triebfedern im Willen wiederherſtellen. Dieſe Wiederherſtellung, die ſtatt der früheren Ordnung die entgegengeſetzte einführt, iſt kein allmäliger Uebergang, keine Reform, ſondern eine Revolution im Innern des Menſchen, eine vollkommene Umwandlung in der Denkungsart, ein unvermittelter, plötzlicher, unwandelbarer Entſchluß, nicht eine Beſſerung der Sitten, ſondern die Gründung eines Charakters: es iſt, wie die

Digitized by Google

Bibel ſagt, Wiedergeburt, das Anziehen eines neuen Menſchen. In dieſer Wiedergeburt beſteht der Anfang des Guten; von hier aus entſpringt der ſtetige Fortſchritt und das Wachsthum im Guten. Wir begreifen, daß dieſe Wiedergeburt ſtattfinden ſoll, daß ohne ſie gar keine Selbſtbeſſerung möglich iſt; aber wir können nicht erklären, wie ſie geſchieht*).

3. Die Erlöſung als Gnadenwirkung. (Parerga.)

Die Erlöſung des Menſchen vom Böſen bildet den Kern des Glaubens. Was aber die Möglichkeit einer ſolchen Erlöſung betrifft, ſo ſcheidet ſich hier der Vernunftglaube vom Offenbarungsglauben, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der Religion außerhalb dieſer Grenzen.

Die moraliſche Selbſterhebung von der böſen zur guten Geſinnung, dieſe innere Umwandlung der menſchlichen Natur, dieſe innerſte Herzensänderung iſt ein durch die natürliche Vernunft ſchlechterdings unbegreiflicher Vorgang. Wir können nicht einſehen, wie die Selbſtbeſſerung in der Wurzel möglich iſt, während wir doch begreifen, daß ſie nothwendig ſein ſoll. Dieſe Unbegreiflichkeit giebt dem Glauben den erſten Anſtoß, die Vernunftgrenzen zu überſteigen. Auf dieſe Unbegreiflichkeit beruft ſich die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Iſt die Selbſtbeſſerung unbegreiflich, ſo iſt ſie auch unmöglich, ſo kann der Menſch von ſich aus und vermöge des eigenen Willens niemals gut werden; alſo bleibt er entweder böſe oder er muß ſeine Beſſerung von Gott erwarten. Er bedarf zu ſeiner Beſſerung der göttlichen Hülfe, er bedarf mehr als nur des göttlichen Beiſtandes. Wenn nämlich Gott uns hilft, ſo müßte der

*) Ebendaſelbſt. (I Ausg.) Erſtes St. V. [oder II Ausgb. Allg. Anmerkg.] — Bd. VI. S. 206—214.

Digitized by Google

menſchliche Wille mithelfen, er müßte auch etwas zu ſeiner Beſſerung thun; aber böſe, wie er iſt, kann er ſelbſt nichts dazu beitragen. Seine Beſſerung iſt unmöglich, ſoweit ſie auf ihm ſelbſt ruht, ſie iſt die alleinige Wirkung Gottes im Menſchen, von Seiten des Menſchen durch gar nichts verdient, von Seiten Gottes daher eine Gnadenwirkung: Durchbruch der göttlichen Gnade in der ſündhaften Menſchennatur, eine auf wunderbare Weiſe erfolgte Umwandlung.

Auf die Unmöglichkeit der Selbſtbeſſerung gründet ſich der Glaube an die göttliche Gnadenwirkung. Dieſer Glaube ſteht dem Vernunftglauben entgegen. Die Vernunft bejaht die Selbſtbeſſerung und iſt der Möglichkeit derſelben gewiß, nicht aus wiſſenſchaftlichen, ſondern aus ſittlichen Gründen. Eben dieſe Gewißheit iſt Glaube (Vernunftglaube). Der entgegengeſetzte Glaube erwartet alles Gute nur von Gott und nichts von dem menſchlichen Willen, der, verſtrickt in das Böſe, keine Kraft hat zum Guten. Auf Grund dieſes Glaubens hoffen wir von Gott, daß er uns vermöge ſeiner Güte glücklich machen werde, und wenn die Bedingung zur Glückſeligkeit unſere Beſſerung iſt, ſo hoffen wir von Gott, daß er uns beſſern und heiligen werde vermöge ſeiner Gnade und Allmacht; wir ſelbſt können nichts weiter als dieſe beiden Geſchenke von Gott wünſchen und erbitten und alles äußerlich thun, was ihm gefällig iſt, damit wir uns ſeinen Willen geneigt machen und ſeine Gunſt erwerben. So entſteht der Glaube ohne moraliſchen Kern; ſeine Abſicht iſt die Erwerbung göttlicher Gunſt, ſein Mittel dazu das äußere Thun, das gottesdienſtliche Handeln, der Cultus.

Die moraliſche Religion iſt nur eine. Im Widerſpruche mit ihr ſind alle anderen Religionen gottesdienſtliche Handlungen (Culte), in der menſchlichen Abſicht geübt, ſich dadurch den gött-

Digitized by Google

lichen Willen geneigt zu machen. „Man kann alle Religionen," sagt Kant, „in die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen *)".

Der Glaube an die Gnadenwirkungen beruft sich auf eine innere Erfahrung, auf eine plötzliche Erleuchtung, einen Durchbruch göttlicher Wirksamkeit. Eine solche Erfahrung zu machen, hat die menschliche Vernunft kein Organ; eine Erfahrung aber, welche die Vernunft nicht machen kann, ist nicht wirklich, sondern eingebildet. Der Glaube an Einbildungen ist „Schwärmerei". Selbst wenn es solche Erfahrungen gäbe, so ließe sich durch nichts erkennen, daß sie göttliche Gnadenwirkungen sind; die göttliche Ursache ist unerkennbar, also sind es auch die Gnadenwirkungen Gottes. So hat der Glaube daran keinen Grund in der theoretischen Vernunft, er hat auch keinen in der praktischen. Die praktische Vernunft sagt, was wir thun sollen, um durch Würdigkeit glückselig zu werden. Jener Glaube will, daß wir nichts thun, sondern alles von Gott erwarten sollen; mithin ist er praktisch eben so werthlos als theoretisch.

Die kantische Glaubenslehre erblickt auf jedem ihrer Standpunkte die gegenüberliegende Stellung, welche die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft einnimmt. Dem Glauben an die Selbstbesserung oder an die Wiedergeburt des Menschen liegt gegenüber der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Was beide Glaubensstellungen scheidet, ist die Vernunftgrenze; aber weil sie diesseits und jenseits einer gemeinschaftlichen Grenze liegen, berühren sie sich gegenseitig und sind einander benachbart. Was an die moralische Religion angrenzt und gleichsam neben ihr liegt, ohne ihr anzugehören, nennt Kant ein „Par-

*) Ebendaselbst. Erstes St. — Bd. VI. S. 214. 15.

Digitized by Google

ergon", und als solche Parerga behandelt er jedesmal die Glaubensstellungen jenseits der moralischen Religion*).

So verhält sich die moralische Religion zu dem Glauben an die Gnadenwirkungen nicht absolut ausschließend; sie bestreitet nicht die Möglichkeit solcher Wirkungen, sie macht daraus nur kein Glaubensobject. Sie glaubt an die Wiedergeburt und die Möglichkeit der Selbstbesserung des Menschen; sie verwirft jeden Glauben, der eine Besserung des Menschen ohne die Bedingung der Wiedergeburt und der selbsteigenen inneren Umwandlung für möglich hält. Es könnte sein, daß die menschliche Selbsthülfe zum Guten nicht ausreicht, daß unsere Erlösung des göttlichen Beistandes bedarf. Aber um den göttlichen Beistand zu empfangen, ist die erste Bedingung unsere Empfänglichkeit, und zu dieser Empfänglichkeit ist die erste Bedingung unsere Wiedergeburt. So hat der Glaube an die Wiedergeburt für den Glauben an die Gnadenwirkungen eine offene Seite. Er läßt ihn als Parergon gelten; er läßt nur den Glauben an die Gnadenwirkungen nicht gelten, der in seinem Grunde die Möglichkeit der Wiedergeburt und der menschlichen Selbstbesserung aufhebt: ein solcher Glaube ist nach der praktischen Seite todt und nach der theoretischen eine leere Schwärmerei.

Die erste Bedingung unserer inneren Umwandlung ist der Kampf mit dem Bösen.

*) Ebendaselbst. Erstes St. — Bd. VI. S. 215. Anmerkg. (Zusatz der 2. Ausgb.)

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Der Kampf des guten und böſen Princips.

Der Menſch iſt in der Wurzel ſeines Willens böſe. Wenn dieſe Wurzel nicht ausgerottet und von Grund aus vertilgt werden kann, ſo iſt der Menſch nicht fähig zum Guten, ſo giebt es keine Erlöſung vom Böſen. Wir können auf der Oberfläche unſeres im Innerſten ſelbſtſüchtigen Willens Menſchen von guten Sitten und legalen Handlungen werden, aber nicht ſittlich gute Menſchen. Der wahrhaft gute Wille iſt ohne Wiedergeburt nicht möglich, die Wiedergeburt nicht ohne den Kampf mit dem Böſen. Auguſtin nannte die Tugenden, die nicht aus der Wiedergeburt entſpringen „glänzende Laſter". Kant iſt in dieſem Punkte nicht weniger rigoriſtiſch in ſeiner Denkweiſe als der chriſtliche Kirchenvater, er iſt nur etwas milder in ſeinem Ausdruck: ohne den Kampf mit dem Böſen ſind ihm alle menſchlichen Tugenden nichts als „glänzende Armſeligkeiten"*).

Das Gute und Böſe ſtehen ſich entgegen als Principien, die nicht auf demſelben Schauplatze zuſammen beſtehen können,

*) Relig. innerhalb d. Gr. d. bl. V. — Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen. — Bd. VI. S. 220. Anmerkg.

Digitized by Google

die ſich daher auf Tod und Leben bekämpfen; jedes von beiden beanſprucht die oberſte Geltung im menſchlichen Willen, die alleinige Herrſchaft über den Menſchen. Getheilt zwiſchen beide kann dieſe Herrſchaft nicht werden, ſie gehört entweder dem Guten oder dem Böſen. Wem von beiden gehört ſie von Rechts wegen? Dieſe Frage zu löſen, müſſen auf beiden Seiten die Rechtsanſprüche unterſucht werden, denn nur ſo läßt ſich der richtige Geſichtspunkt feſtſtellen, der den Proceß zwiſchen dem Guten und Böſen entſcheidet. Es iſt von beiden Seiten ein Kampf der Rechtsanſprüche. Auch läßt ſich vorausſehen, mit welchen Rechtsgründen jede der beiden Parteien ihren Anſpruch auf die Herrſchaft über den Menſchen geltend machen wird: das Böſe beruft ſich auf ſein früheres Recht, denn es hat ſich des menſchlichen Willens zuerſt bemächtigt, das Gute beruft ſich auf ſein unbedingtes und letztes Recht; das Böſe iſt unſere erſte Willensrichtung, der urſprüngliche Hang der menſchlichen Natur, das Gute dagegen der letzte Willenszweck, unſere urſprüngliche und ewige Beſtimmung.

I.

Der Glaube an das Gute.

1. Das moraliſche Ideal als Sohn Gottes.

Das Gute iſt der Wille, deſſen alleinige Maxime das moraliſche Geſetz ausmacht, der Wille in der vollkommenen Uebereinſtimmung mit dieſem Geſetz: die Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit. In dieſer moraliſchen Vollkommenheit iſt die Menſchheit kein Object der Erfahrung; dieſe Vollkommenheit hat nicht der empiriſche Menſch, ſondern der ideale, nicht der gegebene Menſch, ſondern die Idee des Menſchen. Vorgeſtellt in einem Individuum, iſt dieſe Idee das Ideal der Menſchheit,

Digitized by Google

das moraliſche Ideal. Die Menſchheit hat keinen anderen und höheren Zweck, als dieſem Ideale gleichzukommen; die Welt hat keinen anderen Zweck, als vernünftige Weltweſen zu erzeugen, ihr Zweck iſt die Menſchheit, ihr Endzweck alſo die moraliſch vollkommene Menſchheit oder das moraliſche Ideal.

Wenn wir von einem moraliſchen Weltzwecke reden, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß wir ein intelligentes Vermögen, welches allein einen ſolchen Zweck beſtimmen und ausführen kann, alſo einen moraliſchen Welturheber vorausſetzen. Gilt der Weltzweck als das moraliſche Ideal, dem die Menſchheit gleichkommen ſoll, ſo muß Gott als der moraliſche Welturheber gelten: er hat die Welt erſchaffen, damit ſie jenen Zweck erfülle, er hat ſie um des moraliſchen Ideals willen erſchaffen. Alſo iſt das moraliſche Ideal ſelbſt nicht geſchaffen, ſondern ewig, wie Gott ſelbſt. Die Idee der Menſchheit iſt unmittelbar göttlichen Urſprungs: ſie iſt, ſymboliſch ausgedrückt, „der ewige und eingeborene Sohn Gottes". Dieſe Idee iſt der Zweck, zu dem die Welt geſchaffen, ſie iſt der göttliche Beweggrund der Schöpfung, das göttliche Schöpfungsmotiv, der ſchöpferiſche Logos oder „das Wort, durch welches alle anderen Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt"*).

Das moraliſche Ideal iſt die in einem Individuum verkörperte Idee der Menſchheit. Dieſes ideale Individuum iſt ein vollkommener, d. h. göttlich geſinnter Menſch. Es iſt, ſymboliſch zu reden, das vom Himmel zu uns herabgeſtiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menſchheit: der menſchgewordene Sohn Gottes. In der göttlichen Geſinnung allein liegt die Vollkom-

*) Ebendaſ. II St. Erſter Abſchn. Von dem Rechtsanſpruch des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen. a. Perſonificirte Idee des guten Princips. — Bd. VI. S. 223 flgd.

Digitized by Google

menheit. Es giebt für die Gesinnung, diese innerste Willenseigenthümlichkeit, keinen anderen Ausdruck, wodurch sie sich bethätigt und offenbart, als Leben und Lehre, keine andere Probe, wodurch sie sich hienieden bewährt, als das Leiden, das sie siegreich besteht. Der Grad des Leidens offenbart die Stärke der Tugend. Die über jeden Widerstand erhabene Gesinnung, die vollkommen unerschütterliche, bewährt sich im äußersten Leiden, es giebt kein Leiden, das größer wäre, als der Tod, der zugleich schmähliche und qualvolle. Nun aber hat der wahrhaft göttlich gesinnte Mensch das Böse in sich bis auf die Wurzel vertilgt; er ist zwar vermöge seiner menschlichen Natur der Versuchung preisgegeben, wie jeder Andere, aber die Versuchung hat ihn nie überwunden; er ist in seinem Innersten vollkommen lauter, also vollkommen sündlos. So ist dieser Mensch der Einzige, dessen Leiden nicht gelten darf als eine Sühne der eigenen Schuld. Er leidet absolut unverdient. Wo also ist hier der moralische Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden? Wie läßt sich das äußerste Leiden mit der vollendeten Tugend in einer moralischen Verbindung denken? Wenn es doch immer eine Schuld ist, die das Leiden nach sich zieht, und in diesem Falle der Leidende frei ist von jeder Schuld und Sünde, so kann das Leiden des göttlich gesinnten Menschen nur gedacht werden als die Sühne fremder Schuld; er leidet für andere, nicht für diesen oder jenen, sondern für die ganze Menschheit: er leidet, um den moralischen Weltzweck zu befördern, um die Idee des Menschen in sich zu verwirklichen und dadurch vorbildlich für alle zu machen.

Das sind die Charakterzüge, in denen sich das moralische Ideal ausprägt. Dieses Ideal ist kein Erfahrungsobject, kein Gegenstand also der Einsicht, sondern nur des Glaubens; wir glauben das Gute als den moralischen Weltzweck, wir glauben

Digitized by Google

das moraliſche Ideal als unſer ſittliches Vorbild: dieſem Object gegenüber iſt unſere Vorſtellungsweiſe bloß Glaube, dieſer Glaube iſt bloß praktiſch, es iſt der praktiſche Glaube an den Sohn Gottes. Und der Rechtsanſpruch des guten Princips beſteht eben darin, daß der Sohn Gottes von uns geglaubt werde, daß uns das ſittliche Ideal gewiß ſei, daß wir die Pflicht haben, dieſem Vorbilde unbedingt nachzufolgen*).

2. Der praktiſche Glaube an den Sohn Gottes.

Der praktiſche Glaube an den Sohn Gottes darf nichts enthalten, das unſere Nachfolge aufhebt oder unmöglich macht. Wenn jenes ſittliche Vorbild ſolche Charakterzüge hat, die von den Bedingungen unſerer Natur ausgeſchloſſen ſind, die wir nie erreichen können, ſo iſt die Nachfolge unmöglich, ſo verliert unſer Glaube an den Sohn Gottes ſeine ganze praktiſche Bedeutung, ſo hört er auf, wahrhaft religiös zu ſein. Was das ſittliche Vorbild ausmacht, iſt allein die Geſinnung; was die Geſinnung bethätigt und offenbart, iſt allein der Lebenswandel. Die Geſinnung als ſolche kann nicht erſcheinen, ſie iſt als das Innerſte ewig verborgen, der einzige Ausdruck ihrer Lauterkeit iſt das ſündloſe Leben. Der Sohn Gottes ſelbſt beruft ſich den Menſchen gegenüber zu ſeiner Beglaubigung bloß auf ſein Leben: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es ſind nicht übernatürliche Zeichen, wodurch ſich der göttlich geſinnte Menſch kund giebt, es ſind nicht Wunder, die ihn offenbar machen; nicht als Wunderthäter darf er unſer Vorbild ſein, denn ſonſt könnten wir ihm nur nachfolgen, wenn auch wir die Kraft Wunder zu thun hätten oder empfingen. Der Glaube an den Sohn Gottes als moraliſches Ideal iſt praktiſch, dagegen der Glaube an den Sohn

*) Ebendaſ. Zweites Stück. I Abſchn. — Bd. VI. S. 224 flgd.

Digitized by Google

Gottes als Wunderthäter ist ohne jeden praktischen Werth: ein bloß historischer, religiös unfruchtbarer Glaube.

Der praktische Glaube an den Sohn Gottes schließt daher von der Vorstellung des letzteren alle übernatürlichen Bedingungen aus. Die Vorstellung eines übernatürlichen Menschen hebt die Möglichkeit unserer Nachfolge auf, damit erlischt zugleich auf der anderen Seite die Möglichkeit sittliches Vorbild zu sein; so verträgt sich mit jener Vorstellung in keiner Weise der praktische Glaube, der kein anderes Object anerkennt als das sittliche Vorbild. Der Sohn Gottes, sofern er Glaubensobject ist, darf nicht vorgestellt werden als übernatürlich gezeugt, sonst wäre sein Vorbild schon aus natürlichen Gründen für uns unerreichbar; er darf auch nicht vorgestellt werden als ein Mensch von angeborener, vollendeter Willensreinheit, so daß selbst die Möglichkeit des Bösen in ihm gar nicht enthalten wäre, so daß selbst die Versuchung ihn nicht einmal berühren könnte, sonst wären die sittlichen Bedingungen in ihm ganz andere als in uns. Dann wäre zwischen diesem Vorbilde und uns eine unübersteigliche Kluft, eine unendliche Differenz, und die sittliche Nachfolge daher unmöglich.

Wenn aber der Glaube das sittliche Vorbild unter rein menschlichen Bedingungen auffaßt, so hindert nichts, daß dieses Vorbild sich in der sinnlichen Menschenwelt verwirklicht, daß es sich in einem wirklichen Menschen vor den Augen der Welt verkörpert, so dürfen wir den Sohn Gottes glauben nicht bloß als moralisches Ideal, sondern auch als wirklichen leibhaftigen Menschen: hier kommt der reine Vernunftglaube mit dem Christusglauben in demselben Objecte zusammen.

Das gute Princip hat den Rechtsanspruch, daß der Sohn Gottes als moralisches Ideal, als dieses so bestimmte sittliche

Digitized by Google

Vorbild geglaubt werde; es verlangt keinen anderen Glauben als den moralischen. Diesem sittlichen Vorbilde sollen und können wir gleich werden; wir können es, weil wir es sollen. Aber wie ist es möglich, daß wir ihm gleich werden? Sind auch die übernatürlichen Bedingungen von dem sittlichen Vorbilde ausgeschlossen, glauben wir auch nicht an den Sohn Gottes als Wunderthäter, als den übernatürlich Erzeugten, als den geborenen Heiligen, so bleibt doch immer der unendliche Abstand zwischen ihm, dem sündlosen Menschen, und uns, den sündhaften. Wie läßt sich diese Differenz ausgleichen? Wenn sie sich nicht ausgleichen läßt, so bleibt die unübersteigliche Kluft zwischen ihm und uns, so bleiben wir in der Herrschaft des Bösen, und die Erlösung vom Uebel ist unmöglich. In diesem Punkte liegen die Schwierigkeiten, die eigentlichen Scrupel und Probleme des Glaubens*).

3. Die Wiedergeburt als Umwandlung des empirischen Charakters.

Das Böse ist vom Guten unendlich weit entfernt. Setzen wir das Böse als den Ausgangspunkt, das Gute als den Zielpunkt, so ist dieses unendlich entfernte Ziel in keiner Zeit erreichbar. Wir sind die Bösen, unser Ziel und sittliches Vorbild ist das Gute (der göttlich gesinnte Mensch). Die erste Bedingung, ohne welche das Ziel nie erreicht werden kann, ist unsere Besserung. Aber wie das Uebel in der Wurzel unseres Willens enthalten ist, so kann die Besserung auch nur an der Wurzel stattfinden. Die Besserung ist keine Reform der Sitten, sondern eine Revolution der Gesinnung, eine totale Umkehr des verderb-

*) Ebendaselbst. II St. I Abschnitt. b. — Bd. VI. S. 225—230.

Digitized by Google

ten Willens, das Anziehen eines neuen Menſchen, eine vollſtändige innere Wiedergeburt. Wenn unſere Beſſerung nicht gründlich iſt, ſo iſt ſie ſo gut als gar keine. Erſt mit der Wiedergeburt beginnt in uns das Gute.

Der Begriff der Wiedergeburt, die alle Beſſerung im Menſchen bedingt, iſt in der kantiſchen Philoſophie von der größten Bedeutung. Mit dieſem Begriff ergänzt und vollendet ſich die tiefſinnige Lehre vom intelligibeln Charakter, die wir im Laufe unſerer Unterſuchungen zweimal angetroffen haben, zuerſt bei dem kosmologiſchen Probleme der Cauſalität, dann bei der Frage der moraliſchen Freiheit. Dieſe Lehre vollendet ſich hier bei dem religiöſen Problem der Erlöſung. Kant würde gut gethan haben, wenn er gerade an dieſer Stelle ſeine Theorie vom intelligibeln Charakter nachdrücklicher und bedeutungsvoller hervorgehoben hätte; er hat ſich begnügt, bloß den Namen zu wiederholen, und die Sache des intelligibeln Charakters einer unvermeidlichen Frage gegenüber im Dunkeln gelaſſen.

Es iſt der intelligible Charakter, der den empiriſchen bedingt. Was aus dem empiriſchen Charakter folgt, iſt eine Zeitreihe von Handlungen, deren jede eine naturnothwendige Begebenheit ausmacht. Die Handlungen des empiriſchen Charakters ſind nothwendig, der empiriſche Charakter ſelbſt iſt frei, er iſt eine That der Freiheit, er iſt die That des intelligibeln Charakters. Alſo hätte der empiriſche Charakter auch anders ſein können, als er iſt. Iſt er böſe, ſo hätte er anders ſein ſollen und können. Wie der empiriſche Charakter iſt, ſo ſind ſeine Handlungen. Alſo hätten alle ſeine Handlungen, darum auch jede einzelne, anders ſein können. Sind ſie böſe, ſo hätten ſie anders ſein ſollen und können. Gerade dieſes erklärt das Gewiſſen gegenüber den ſchlimmen Handlungen. Auf dieſe Weiſe vereinigt

Digitized by Google

ſich im Charakter jeder Handlung die Nothwendigkeit mit der Freiheit*).

Sind aber alle Handlungen als Folgen des empiriſchen Charakters nothwendig, ſo kann der empiriſche Charakter ſeine Handlungsweiſe nicht ändern, alſo auch nicht beſſern. Wo bleibt die Moralität, wenn es keine Möglichkeit der Beſſerung giebt? Der empiriſche Charakter hätte in ſeinem intelligibeln Urſprunge ein anderer ſein können und ſollen; da er aber einmal dieſer geworden iſt, ſo bleibt er, was er iſt, und rollt fort, wie eine durch den beſtimmten Impuls getriebene Kugel. Hier liegt der fragliche und problematiſche Punkt. Durch die Theorie vom intelligibeln Charakter will Kant die Moralität im empiriſchen Charakter begründen. Es iſt der intelligible Charakter, der den empiriſchen bedingt und die Moralität in ihm anlegt; zugleich iſt es der intelligible Charakter, der dem empiriſchen die Richtung giebt, in der die Handlungen mit naturgeſetzlicher Nothwendigkeit einander folgen. Damit iſt in dem empiriſchen Charakter die Möglichkeit einer Aenderung, alſo auch einer Beſſerung aufgehoben, und ſo ſcheint es der intelligible Charakter zu ſein, der dem empiriſchen mit der Möglichkeit der Beſſerung überhaupt die Möglichkeit der Moralität nimmt. Es bleibt dann dem empiriſchen Charakter nichts übrig als das Gewiſſen, das ihm ſagt: du hätteſt anders ſein ſollen, du hätteſt auch einmal anders ſein können; jetzt iſt es zu ſpät, du kannſt nicht mehr anders werden, du biſt ewig verloren!" Dieſes Gewiſſen iſt nicht Reue, ſondern Verzweiflung in ihrem höchſten Grade, in ihrem ganzen Umfange.

In dieſem Sinne iſt die Lehre vom intelligibeln Charakter neuerdings verſtanden und entwickelt worden. Die praktiſche

*) Vgl. oben I Buch. dieſes Bd. Cap. VII. S. 131—135.

Digitized by Google

Willensfreiheit wird dann folgerichtig verneint, und die Moral nimmt eine von dem Sittengeſetz, dem kategoriſchen Imperativ, den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft ganz abweichende und ihnen entgegengeſetzte Richtung. Unmöglich kann auf dieſe Weiſe die kantiſche Theorie verſtanden ſein wollen. Um den problematiſchen Punkt aufzuhellen, müſſen wir genau das Verhältniß des intelligibeln und empiriſchen Charakters in's Auge faſſen. Der Urſprung des empiriſchen Charakters, der Hang zum Böſen, die Wiedergeburt ſind bei Kant nicht zeitliche, ſondern intelligible Acte: Thaten des intelligibeln Charakters. Innerhalb des empiriſchen Charakters verläuft die Zeitfolge der Handlungen, welche die Freiheit, die willkürliche Veränderung, die Beſſerung ausſchließt. Im empiriſchen Charakter kann die Beſſerung nicht ſtattfinden. Soll der empiriſche Charakter gebeſſert werden, ſo muß er ein anderer werden von Grund aus, er muß in ſeinem Urſprunge, in ſeiner Wurzel eine Umkehr erfahren. An der Oberfläche läßt ſich nichts beſſern, alle Beſſerung an der Oberfläche der Handlungen iſt nur Flickwerk und Scheinwerk; die Sitten können gut werden, der Charakter ſelbſt bleibt böſe. Entweder alſo iſt die Beſſerung gar keine, oder ſie iſt eine gründliche. Dieſe Beſſerung von Grund aus iſt eine That des intelligibeln Charakters, der die urſprüngliche Willensrichtung ändert, umkehrt und dadurch einen neuen empiriſchen Charakter hervorbringt. Wenn nicht der empiriſche Charakter in der Wurzel ein anderer wird, ſo wird er überhaupt kein anderer, kein beſſerer. Dieſe Beſſerung iſt eben die Wiedergeburt. Es giebt keine andere Beſſerung; jede andere wird nur ſo genannt, in Wahrheit iſt ſie keine. Die Wiedergeburt hat ihren Schauplatz nicht auf dem Gebiete der Handlungen, die als ſolche in die Zeit fallen. Die Handlungen ſind die Wirkungen der Wiedergeburt. Dieſe Wir-

Digitized by Google

kungen treten in die Zeit ein und erſcheinen in der Zeitfolge der Handlungen, nicht die Wiedergeburt ſelbſt. Weil die Wiedergeburt ſelbſt intelligibel iſt, unabhängig von allen zeitlichen Bedingungen, darum können ihre Wirkungen in jedem Zeitpunkte hervortreten. Mit anderen Worten geſagt: die Beſſerung des Menſchen iſt immer möglich. Aber ſie iſt nie möglich auf dem Schauplatze des empiriſchen Charakters, ſondern nur an deſſen Wurzel, die der intelligible Charakter beſtimmt. An dieſem Punkte und nur an dieſem ſteht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen. Wer nicht bis zu dieſem Punkte ſich vertiefen und in ſich ſelbſt einkehren kann, der hat nicht den Gebrauch ſeiner Freiheit, der iſt nicht frei, ſondern bedingt durch den Lauf der Dinge, durch den Lauf ſeiner Handlungen, die von jenem Punkte aus ihre Richtung empfangen haben und in dieſer Richtung fortſchreiten, bis ſie von dort aus geändert wird. Es iſt mithin klar, daß die Lehre vom intelligibeln Charakter, in ihrem ganzen Umfange richtig gedacht, jede Beſſerung verneint, die wir auf dem Schauplatze des empiriſchen Charakters erwarten, daß ſie keine andere Beſſerung einräumt als die gründliche Umkehr des empiriſchen Charakters ſelbſt, als die Wiedergeburt, ohne welche alle menſchlichen Tugenden nach Auguſtin glänzende Laſter, nach Kant glänzende Armſeligkeiten ſind. Dieſe Beſſerung iſt möglich; ſie iſt nur möglich vermöge des intelligibeln Charakters. Jetzt erſt haben wir den Einklang des intelligibeln Charakters mit der Moralität vollkommen hergeſtellt und deutlich gemacht. Ohne den intelligibeln Charakter giebt es keine Freiheit, weder in der Welt noch im Willen des Menſchen noch zur Erlöſung vom Böſen. Wenn die Erlöſung nicht in der Beſſerung beſteht, ſo kann ſie nur in der Vernichtung beſtehen: ſo unterſcheidet ſich die chriſtliche Sittenlehre von der buddhiſtiſchen, ſo unterſcheidet ſich

Digitized by Google

Kant von Schopenhauer. Hier ist der Punkt, wo sich die Wege trennen*).

4. Das Erlösungsproblem**).

Die Wiedergeburt ist die erste Bedingung zur Erlösung, sie ist noch nicht die Erlösung selbst, nicht deren Vollendung. Hier erhebt sich eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich mit jedem Schritte steigern.

Das Zeugniß der Wiedergeburt oder der von Grund aus veränderten Gesinnung sind die Thaten des Menschen; diese Thaten sind Erscheinungen in der Zeit, sie sind wie alles Zeitliche mangelhaft. Ist dieser dauernde Mangel, dieser beschränkte und unvollkommene Charakter unserer Handlungen, nicht ein Hinderniß der Erlösung trotz der Wiedergeburt? Wie können wir von diesem Hindernisse loskommen? Wie ist die Erlösung möglich, wenn schon die Wiedergeburt erfolgt ist? Wir sollen heilig sein: so gebietet das göttliche Gesetz. Aber unser zeitlicher Lebenswandel ist der Heiligkeit des Gesetzes nie völlig angemessen und kann es nicht sein.

Gesetzt, dieses Hinderniß sei beseitigt, so droht ein größeres. Die wiedergeborene Gesinnung ist noch nicht die beharrliche. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Unsere Gesinnung bleibt auch nach der Wiedergeburt wankelmüthig und gebrechlich. Ist diese wankelmüthige Gesinnung nicht ein neues Hinderniß der Erlösung? Wir sollen gut sein und sind es nicht, so lange wir nicht im Guten beharren.

*) Vgl. damit die beiden früheren Untersuchungen über den intelligibeln Charakter: 1) Bd. III. Buch. II. Cap. XII. S. 559—567, 2) Bd. IV. Buch I. Cap. VII. S. 128—135.

**) Rel. innerh. d. Gr. der bl. Vern. II St. I Abschn. c. — Bd. VI. S. 230—237.

Digitized by Google

Gesetzt, auch dieses Hinderniß sei gehoben, so steht das letzte und größte unserer Erlösung entgegen. Vor der Wiedergeburt waren wir radical böse. Auch wenn die wiedergeborne Gesinnung die festeste und unerschütterlichste wäre, so kann doch das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden. Die frühere Schuld bleibt; die alte Schuld ist dadurch noch nicht bezahlt, daß wir keine neue machen. So bleibt auch der wiedergeborene Mensch schuldig. Wie ist die Erlösung möglich, wenn die Schuld beharrt? Wir sollen gerecht sein und sind ungerecht.

Das sind die Hindernisse in Rücksicht der Erlösung, die Schwierigkeiten, die den Glauben an die Erlösung bedrohen. Wie ist bei aller Wiedergeburt die Erlösung möglich gegenüber der immer mangelhaften That, der immer wankelmüthigen Gesinnung, der unaustilgbaren Schuld? Wie ist sie möglich gegenüber der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes?

a. Die mangelhafte That.

Setzen wir die Wiedergeburt voraus, die von Grund aus umgewandelte Gesinnung, so ist deren Wirkung in der Zeit eine Reihenfolge von Handlungen, die im Guten fortschreiten: dieser Fortschritt, wenn die Gesinnung beharrlich dieselbe bleibt, ist stetig, er ist in keinem Zeitpunkte vollendet; also ist keine That, kein einzelner Act in dieser fortschreitenden Reihe unserer Handlungen absolut vollkommen, vielmehr jede derselben unvollkommen und mangelhaft. Also können es unsere Thaten nicht sein, die uns die Erlösung verdienen. In keinem Zeitpunkte ist unsere Vollkommenheit thatsächlich vorhanden. Dieser Mangel ist nicht unsere Schuld, denn wir können die Schranken und Bedingungen der Zeit nicht abstreifen. Der Mangel liegt nicht in unserer Gesinnung, sondern darin, daß unsere Handlungen nicht anders können als in der Zeit erscheinen. Darum können unsere Tha-

Digitized by Google

ten wegen ihres ſtets mangelhaften Charakters die Erlöſung zwar nicht verdienen, aber auch nicht verhindern. Was den Thaten vermöge ihrer zeitlichen Schranke fehlt, darf die von den Schranken der Zeit unabhängige Geſinnung ergänzen. Vor der göttlichen Gerechtigkeit gilt die Geſinnung, dieſer tiefſte und verborgene Grund aller unſerer Handlungen, als die Einheit und vollendete Reihe unſerer Handlungen ſelbſt. Sie gilt als ein ſolcher Inbegriff mit Recht. In der Zeit können die Thaten nicht vollendet ſein; ſie ſind vollendet in der Geſinnung.

b. Die wankelmüthige Geſinnung.

Aber die Geſinnung muß auch nach ihrer Wiedergeburt beharrlich dieſelbe bleiben. Nur dann, wenn ſie unerſchütterlich feſtſteht, kann ſie den ewigen, thatſächlichen Fortſchritt im Guten verbürgen, nur dann kann ſie den Menſchen erlöſen. Wer aber verbürgt uns die Beharrlichkeit der Geſinnung? Was giebt uns die Sicherheit, daß die wiedergeborene Geſinnung unwandelbar dieſelbe bleibt? Das eigene Zutrauen in die Feſtigkeit unſeres Willens iſt keine ſichere Bürgſchaft, es iſt vielmehr eine ſehr bedenkliche; dieſes Zutrauen kann leicht täuſchen, dieſe gute Meinung von uns ſelbſt iſt eher ein Zeichen gefälliger Selbſtliebe, als ſittlicher Selbſtprüfung. Es iſt beſſer und der ſittlichen Geſinnung gemäßer, daß wir uns im Guten nicht allzufeſt wähnen, daß wir vor dem möglichen Rückfall in's Böſe ſtets auf unſerer Hut ſind, daß wir, bibliſch zu reden, „mit Furcht und Zittern unſere Seligkeit ſchaffen". Für die Beharrlichkeit der guten Geſinnung giebt es keine andere Bürgſchaft, als das beharrliche Streben nach dem Guten, das beſtändige Trachten nach dem Reiche Gottes, den ununterbrochenen Fortſchritt im ſittlichen Handeln. Es giebt keinen anderen Grund, worauf ſich das Vertrauen in die Feſtigkeit der eigenen Geſinnung ſtützen kann. Wenn wir im

Digitized by Google

Guten ſtetig wachſen und zunehmen, dann dürfen wir hoffen, daß der gute Geiſt in uns ſich immer tiefer befeſtigen, daß er uns nicht mehr verlaſſen werde. Dieſe Hoffnung iſt unſer Troſt gegenüber der Gebrechlichkeit unſerer Natur. Der Geiſt, der das Gute in uns wirkt, iſt unſer „Paraklet", der, je beharrlicher wir im Guten fortſchreiten, um ſo ſicherer bei uns bleibt und uns erlöſt.

Der Glaube an die Erlöſung kann ſich nie auf das Bewußtſein unſerer Werke gründen, denn dieſe Werke ſind ſtets mangelhaft. Er gründet ſich auf die beharrlich gute Geſinnung. Aber dieſe gute Geſinnung iſt ihrer ſelbſt nicht ſicher; der Glaube an ihre Feſtigkeit iſt nur die Hoffnung, daß ſie beharren werde, und dieſe Hoffnung gründet ſich allein auf unſeren thatſächlichen und dauernden Fortſchritt im Guten. Sonſt iſt die Hoffnung leer, ſonſt iſt der Glaube an die gute Geſinnung nur eitle Selbſtgerechtigkeit. Durch nichts anderes als die muthig vorwärtsſchreitende That kann ſich die Feſtigkeit der guten Geſinnung bewähren. Dieſe Bewährung allein nimmt uns die Furcht vor dem Rückfall in's Böſe und ſichert uns den Glauben an die Erlöſung.

c. Die alte Sündenſchuld.

Das erſte Hinderniß der Erlöſung lag in der ſtets mangelhaften That: dieſen Mangel ergänzt und hebt die gute Geſinnung. Das zweite Hinderniß lag in der wankelmüthigen Geſinnung: dieſes Hinderniß hebt die durch Thaten bewährte Geſinnung, die ein Recht hat zu hoffen, daß ihr der gute Geiſt treu bleiben werde. In beiden Fällen erſcheint die wiedergeborene Geſinnung als der zureichende Grund der Erlöſung.

Nun aber geht der Wiedergeburt vorher der böſe Wille, die tiefe Verſchuldung des Menſchen. Wenn die Wiedergeburt alles

Digitized by Google

thut, was sie vermag, so erzeugt sie den guten Lebenswandel, der im Guten beharrlich fortschreitet; sie erzeugt damit nicht mehr, als das Sittengesetz von uns fordert, nichts Ueberverdienstliches, keinen Ueberschuß, womit sie die alte Schuld tilgen könnte.

Der wiedergeborene Mensch ist zugleich der schuldige. Er bleibt schuldig. Seine erste und ursprüngliche Schuld kann durch die Wiedergeburt nicht getilgt werden. Und da der Mensch nichts weiter vermag, als seine Gesinnung von Grund aus zu ändern, so ist überhaupt er selbst nicht im Stande, seine erste Schuld zu tilgen, da ihn seine Wiedergeburt nicht davon lossspricht.

Entweder also bleibt er schuldig und darum unerlöst und unerlösbar, oder seine Schuld muß durch einen Andern getilgt werden. Aber wie ist dieß möglich? Es handelt sich nicht um eine Geldschuld, sondern um eine Sündenschuld, um die innerste, allerpersönlichste Schuld, die es giebt. Kein Mensch kann statt des Anderen wollen, also auch nicht statt des Anderen sündigen, also auch nicht die fremde Sündenschuld auf sich nehmen und tilgen: die Verbindlichkeit, diese Schuld zu tilgen, ist schlechterdings unübertragbar; in Rücksicht der Sündenschuld giebt es „keine transmissible Verbindlichkeit".

Es giebt keine andere Art, das Unrecht zu tilgen, als daß man es sühnt durch die Strafe; es giebt keine andere Strafgerechtigkeit als die Vergeltung. Welche Strafe ist groß genug, um die Schuld der Sünde, das Unrecht des bösen Willens zu vergelten? Der Wille hat sich absichtlich von dem ewigen Gesetze abgewendet. Unendlich wie das Gesetz und die Maxime, die sich auf alle Handlungen bezieht, ist die Verschuldung; unendlich wie die Schuld muß die Strafe sein. So will es die Gerechtigkeit. Hier ist der Conflict zwischen Gerechtigkeit und Glaube. Die Gerechtigkeit fordert dem radicalen Bösen gegenüber die unend-

Digitized by Google

liche Strafe, der Glaube fordert der Wiedergeburt gegenüber die Erlösung. Nun ist der wiedergeborene Mensch zugleich der radical böse, er war es vor der Wiedergeburt und bleibt es, da die Wiedergeburt nicht vermögend ist, diese Schuld zu tilgen.

5. Auflösung des Problems*).

a. Die erlösende Strafe.

Diese Schwierigkeit enthält zwei problematische Punkte. Wie muß die Strafe gedacht werden, damit sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmt? Wie vereinigt sich diese gerechte Strafe mit der Erlösung?

Die Strafe ist die Folge der Sünde: sie darf nicht gedacht werden als eine Folge der Wiedergeburt, sonst wäre sie nicht mehr gerecht; sie darf nicht gedacht werden als der Wiedergeburt vorhergehend, so daß diese die Grenze der Strafe wäre, sonst wäre die letztere nicht mehr unendlich. Der böse Mensch, so lange er *böse* ist, ist von Rechtswegen strafwürdig, aber er kann die Gerechtigkeit der Strafe nicht erkennen, weil zu dieser Einsicht schon die Wiedergeburt gehört; der gute Mensch dagegen hat die Strafe nicht verdient. Da es sich um die Vereinigung der Strafe mit der Erlösung handelt, so können wir von einer Strafe *vor* der Sinnesänderung überhaupt nicht reden, denn in diesem Zeitpunkte hat sie nichts mit der Erlösung gemein. Die Strafe muß diese beiden Bedingungen zugleich erfüllen: sie muß zugleich gerecht und erlösend sein. Vor der Wiedergeburt ist sie nicht erlösend, nach der Wiedergeburt (als deren Folge) ist sie nicht gerecht. Um beide Bedingungen zu vereinigen, bleibt daher nur *ein* Zeitpunkt übrig: daß sie im Momente der Sinnesänderung selbst, d. h. mit der Wiedergeburt zugleich eintritt.

*) Ebendas. II St. I Abschn. c. — Bd. VI. S. 237—243.

Digitized by Google

Um Kant's tiefen Gedanken zu verſtehen, muß man ſich hier den Begriff der Strafe deutlich vergegenwärtigen. Strafe iſt verſchuldetes Uebel: ein Uebel, deſſen Grund die böſe That iſt. Innerhalb dieſes Begriffs muß man die juriſtiſche Form der Strafe wohl unterſcheiden von der moraliſch-religiöſen. Das bürgerliche Recht verlangt, daß der Verbrecher geſtraft wird; er wird geſtraft wegen ſeiner That, wegen der That als äußerer Handlung, nicht wegen der Geſinnung. Wenn ſich die böſe Geſinnung nicht geäußert hat, ſo kann ſie die ſchlimmſte geweſen ſein, ſie iſt im rechtlichen Sinne ſtraflos; es iſt darum bei der bürgerlichen Strafe auch ganz gleichgültig, was ſie dem Verbrecher innerlich gilt, mit welcher Geſinnung ſie gelitten wird, ob in dem Leiden auch das Schuldbewußtſein gegenwärtig iſt oder nicht. Denn ihr Zweck iſt nicht die Beſſerung des Verbrechers, ſondern die Beſtrafung, d. h. die dem verletzten Geſetze ſchuldige Genugthuung. Ganz anders verhält es ſich mit der Strafe im moraliſch-religiöſen Sinn. Sie iſt auch ein verdientes Uebel, ſie iſt verſchuldet durch die böſe Geſinnung; ihr Grund iſt nicht das bürgerliche, ſondern das göttliche Recht, nicht das zeitliche, ſondern das ewige Geſetz; ihr Zweck iſt die Beſſerung des Menſchen, nicht die äußere der Sitten, ſondern die innere der Geſinnung, die ihn vom Böſen erlöſt. Die erſte Bedingung der moraliſchen Strafe iſt, daß ſie als Strafe d. h. als ein verdientes Uebel empfunden wird: die erſte Bedingung iſt das vollſtändige Schuldbewußtſein. Wer die Schuld als ſolche empfindet, hat ſchon das Bedürfniß, ſie zu ſühnen, ſich der Strafe zu unterwerfen, dieſe freiwillig auf ſich zu nehmen und die Uebel zu dulden um des Guten willen. Wie alles Moraliſche, muß auch die Strafe in ihrer moraliſchen Bedeutung innerlich gewollt, freiwillig übernommen, als gerechte empfunden ſein, nicht als ein

Digitized by Google

äußerer unwiderſtehlicher Zwang. So unterſcheidet auch hier der Zwang das rechtliche Gebiet von dem moraliſchen.

Damit wir uns ſelbſt ſtrafen, dazu gehört die Schuld und das tiefe Bewußtſein derſelben. Aus dieſem Grunde kann die beſſernde und erlöſende Strafe nie vor der Wiedergeburt eintreten, weil erſt durch die Wiedergeburt das Bewußtſein der Schuld mit ſeiner ganzen Stärke in uns erwacht. Wenn auf dem Rechtsgebiete die Strafe bloß bedingt wird durch die Handlung, ſo wird ſie auf dem religiöſen Gebiete bedingt durch die Geſinnung und durch deren Wiedergeburt. Durch die böſe Geſinnung wird der Menſch ſtrafbar vor dem göttlichen Geſetz; durch die Wiedergeburt erſcheint er ſtrafbar vor dem eigenen Gewiſſen.

b. Das ſtellvertretende Leiden.

Nun iſt die radicale Sinnesänderung nothwendig verknüpft mit einer Reihe von Uebeln, auch mit Uebeln im Sinne der Welt, mit äußeren Leiden. Die Wiedergeburt iſt das Anziehen eines neuen Menſchen, alſo zugleich die Aufopferung des alten: beides iſt ein Act. Dieſe Aufopferung iſt ſchmerzlich; ſie iſt der Anfang einer langen Reihe von Uebeln, Entbehrungen und weltlichen Leiden, die der Menſch auf ſich nimmt. Dieſes Leiden gilt dem wiedergeborenen Menſchen als ein verdientes, d. h. als Strafe; dieſe Uebel ſind verdient durch den ſchuldigen Menſchen, durch den alten Adam; ſie werden gelitten durch den wiedergeborenen, neuen Menſchen. So iſt es der neue Menſch, der für den alten leidet; es iſt die gute Geſinnung, welche die Strafe trägt, die ſich die böſe Geſinnung verdient hat. Die gute Geſinnung leidet ſtatt der böſen: ſo iſt die erlöſende Strafe ein „ſtellvertretendes Leiden*)".

Es iſt daher zur Erlöſung nicht bloß die Wiedergeburt und

*) Ebendaſ. II St. I Abſchn. c. — Bd. VI. S. 238 u. 239.

Digitized by Google

als deren Folge die beharrlich gute Gesinnung, sondern das Leiden nöthig, welches der Geist der guten Gesinnung trägt und über sich nimmt als Strafe für die böse. Denken wir uns die gute Gesinnung vollendet in der Idee der Menschheit, diese Idee verkörpert in einem Individuum, einem wirklichen leibhaftigen Menschen, so können wir ihn nicht anders vorstellen als leidend, durch Leiden seine Gesinnung bewährend, nicht die eigene Schuld sühnend, denn er ist sündlos, sondern die fremde, die Schuld der Menschheit: wir denken ihn als den Erlöser der Menschheit, als deren Stellvertreter und Sachwalter vor der göttlichen Gerechtigkeit, als den Menschen, um dessen willen alle erlöst und von ihren Sünden losgesprochen sind, alle, die an ihn glauben, d. h. ihm nachfolgen, die sich innerlich von dem Bösen abgewendet und das Gute zu ihrer Gesinnung, zu ihrer unwandelbaren und beharrlichen Willensrichtung gemacht haben.

c. Die erlösende Gnade.

Wir müssen das stellvertretende Leiden des wiedergeborenen Menschen von dem stellvertretenden Leiden des sündlosen unterscheiden. Jener leidet für die eigene Schuld, dieser für die fremde. Darum hat der wiedergeborene Mensch, wenn er im Leiden seine gute Gesinnung beharrlich festhält, nur den Rechtsanspruch, erlöst zu werden. Aber erlöst werden, heißt noch nicht erlöst sein; wer die Erlösung erst zu hoffen hat, ist ebendeßhalb noch im Zustande der Nichterlösung. Um erlöst zu sein, müssen wir vor dem ewigen Gesetz, vor Gott als gerechtfertigt erscheinen. Nur dann ist die Erlösung gerecht. Diese Rechtfertigung folgt aber nicht aus unserm Lebenswandel, so beharrlich derselbe auch fortschreitet im Guten. Wenn sie uns dennoch zu Theil wird, so empfangen wir sie gegen unser Verdienst und Würdigkeit, d. h. aus Gnade.

Digitized by Google

Die Erlöſung entſpringt nur aus der Wiedergeburt, d. h. aus dem praktiſchen Glauben an den Sohn Gottes; ſie vollendet ſich nur durch die göttliche Gnade: ſo iſt die Erlöſung in ihrem Ausgangspunkte die Rechtfertigung durch den Glauben, in ihrem Zielpunkte die Rechtfertigung durch die Gnade. Wir können alſo nie durch unſere Werke, d. h. durch unſere zeitlichen Verdienſte, erlöſt werden: hier macht die kantiſche Religionslehre auf das entſchiedenſte mit dem Proteſtantismus und der lutheriſchen Lehre gemeinſchaftliche Sache gegen die katholiſche.

Namentlich auf den Glauben an die Rechtfertigung durch die Gnade legt Kant den antikatholiſchen Nachdruck; er betont ihren die Werkheiligkeit ausſchließenden Charakter. Die Gnade kann die Bedingung der Wiedergeburt als der inneren Sinnesänderung nicht aufheben. Die innere Sinnesänderung hat kein Aequivalent in einem äußeren Werke; die Sündenſchuld kann nicht äußerlich geſühnt werden durch ſogenannte heilige Werke, durch Askeſe und Selbſtpeinigungen, durch Gebete und Cultushandlungen, durch keinerlei Expiation büßender oder feierlicher Art. Jede Expiation iſt eine äußere Handlung, ein Werk, das ohne die Wiedergeburt geſchehen kann, das, die Wiedergeburt vorausgeſetzt, nicht zu geſchehen braucht, das ohne dieſelbe vollkommen unnütz, mit ihr vollkommen überflüſſig iſt: ein bloßes „opus operatum“, das nicht im mindeſten die Seligkeit des Menſchen fördert, nicht das Gewiſſen erweckt, ſondern einſchläfert und darum nicht bloß unfruchtbar, ſondern ſchädlich und verderbenbringend iſt, eine Art „Opium für das Gewiſſen“!

Was alſo das gute Princip mit Recht von dem Menſchen fordert, iſt 1) der Glaube an das moraliſche Ideal, der praktiſche Glaube an den Sohn Gottes, die Wiedergeburt, 2) das beharrliche Fortſchreiten und Wachſen im Guten, wodurch allein

Digitized by Google

ſich die Beharrlichkeit der guten Geſinnung kundgiebt, 3) das ſtellvertretende Leiden, d. h. die Uebernahme und das Dulden der Uebel (welche die gute Geſinnung nothwendig nach ſich zieht) als eine durch die alte Sündenſchuld verdiente Strafe.

II.

Der Kampf des Böſen mit dem Guten*).

1. Das Böſe als Fürſt dieſer Welt.

Auf der entgegengeſetzten Seite ſtehen die Rechtsanſprüche des böſen Princips, das ſich dem guten widerſetzt und die Herrſchaft über den Menſchen ſtreitig macht. Das Böſe iſt in ſeinem Principe dem ewigen Geſetze abgekehrt; es iſt der Wille, der etwas Anderes begehrt als das Geſetz. Was kann er anderes begehren als die Güter der Welt? Wenn der Wille nicht ſittlich iſt, ſo iſt er ſelbſtſüchtig; es giebt kein Drittes. Wenn die Güter dieſer Welt vor allem begehrt werden, wenn der Wille in ſeiner urſprünglichen Richtung dieſen Zielen ſich zuneigt, ſo iſt er böſe und zwar radical böſe. Es iſt dieſe Sinnenwelt, in der allein das Böſe ſein Reich gründet. Wenn wir ſagen, das Reich des Böſen ſei „dieſe Welt", ſo muß der Ausdruck genau verſtanden werden, um nicht die ganze Sache zu verwirren. Wir reden in dieſem Zuſammenhange nicht von der Welt, ſofern ſie Object der Erkenntniß iſt, ſondern bloß ſofern ſie das Object der Begierde ausmacht, nicht der natürlichen und einfachen, ſondern der zur Maxime erhobenen Begierde, die als die oberſte Triebfeder in unſerem Willen herrſcht. Wenn die Begierde nach den

*) Ebendaſ. II St. II Abſchn. Von dem Rechtsanſpruch des böſen Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen und dem Kampfe beider Principien miteinander. — Bd. VI. S. 244—250.

Gütern der Welt in uns herrscht und im Willen das Regiment führt, so besteht eben darin das Böse. Nur in diesem Sinne sagen wir, das Reich des Bösen sei diese Welt. Der böse Wille begehrt kein anderes Reich als dieses, hier will er herrschen: er ist „der Fürst dieser Welt". Seit der ersten Sünde, d. h. vermöge des ursprünglichen Hanges zum Bösen, vermöge des radical Bösen in der menschlichen Natur, sind die Menschen unterthan diesem Fürsten.

Das Reich des Guten ist nicht von dieser Welt; das Reich des Bösen ist nur von dieser Welt. So stehen sich die beiden Reiche vollkommen entgegen: das Gute verlangt die Wiedergeburt und verheißt die Erlösung; das Böse verlangt die Herrschaft der Selbstsucht und verspricht die Reiche der Welt.

2. Das legale Gottesreich.

Denken wir uns ein Reich, in welchem das göttliche Gesetz gilt, aber nur äußerlich und zwangsmäßig, wie ein Rechtsgesetz, so wird ein solches Reich zwar äußerlich das Recht des guten Princips darstellen und behaupten, aber nicht innerlich die Macht des bösen Princips brechen. Wenn das göttliche Gesetz nur äußerlich gilt und befolgt wird, so herrschen im Innern des Willens die Triebfedern der Selbstliebe, die Begierde nach den Gütern der Welt, die Hoffnung auf Lohn, die Furcht vor Strafe, so dauert ungebrochen in der Gesinnung die Herrschaft des bösen Princips. Ein solches Reich war die jüdische Theokratie, die Herrschaft des Gesetzes in der Form bloß der äußeren Legalität, ein politisches, nicht ein moralisches Gottesreich, eben darum unfähig zur Wiedergeburt und Erlösung des Menschen, eben darum unfähig, die Macht des Bösen zu stürzen. In dem moralischen Gottesreiche herrscht der Glaube und die gute Gesinnung; in

Digitized by Google

dem politiſchen herrſchen die Prieſter, deren Reich von dieſer Welt iſt.

3. Das moraliſche Gottesreich. Die Entſcheidung des Kampfs.

Der wirkliche und entſcheidende Kampf mit dem böſen Princip beginnt erſt dann, wenn ſich das Reich Gottes als ein moraliſches ankündigt, wenn ſich das Gute in ſeiner ſittlichen Vollkommenheit erhebt und die ihm gehörige Welt, das unſichtbare Gottesreich, den Menſchen aufſchließt.

Als in der jüdiſchen Theokratie die hierarchiſchen Uebel auf's höchſte geſtiegen waren, erwachte in der innerſten Tiefe des menſchlichen Geiſtes das moraliſche Bedürfniß nach Erlöſung. Die griechiſche Philoſophie hatte tiefblickend die Vorſtellung des Guten von dem Schauplatze der Welt in das Innere der geläuterten und von den Begierden gereinigten Menſchenſeele gelegt; dieſer Gedanke hatte ſich ſchon mit religiöſer Sehnſucht ausgeprägt und war in das hierarchiſch geſtaltete jüdiſche Gottesreich eingedrungen. Jeſus Chriſtus erſchien: in ihm offenbarte ſich das Gute in ſeiner rein moraliſchen Geſtalt, frei von der Macht des Böſen, unabhängig von den äußeren Bedingungen der Ceremonien- und Cultusherrſchaft. Das moraliſche Gottesreich geht auf und erhebt ſeinen Rechtsanſpruch auf die Herrſchaft über den Menſchen: der Kampf des guten und böſen Princips rückt an die entſcheidende Stelle.

In dieſem Kampfe offenbart ſich, daß die Macht des Böſen kein Recht hat auf die Herrſchaft über den Menſchen, daß der Menſch dieſer Macht nicht verfallen iſt. Gegenüber den Gütern der Welt, die ihn verlocken wollen, beſteht der gute Wille die Verſuchung, er iſt in ſeinem Urſprunge, in ſeiner erſten Rich-

Digitized by Google

tung im Einklange mit dem göttlichen Geſetz, er iſt radical gut; er begehrt nicht das zeitliche Glück, vielmehr er erduldet alles zeitliche Unglück, die Verfolgung, die Verleumdung, den Tod in der ſchmählichſten und qualvollſten Form: dadurch macht er offenbar, daß ſein Reich nicht von dieſer Welt iſt.

Dieſem Leben gegenüber ſinken die Rechtsanſprüche des böſen Princips in den Staub. Alle Mächte, die das Böſe aufbieten kann, ſcheitern an dem Willen, der radical gut iſt. Hier ſcheitert die Verſuchung und das Elend. Die Güter der Welt reizen ihn nicht, das Leiden der Welt beugt ihn nicht. Darum hat dieſes Leben, weil es die Rechtsanſprüche des böſen Princips zu nichte macht, eine erlöſende Wirkung. So will der Tod des Erlöſers gewürdigt ſein: als das Schickſal, das ihn von Seiten der Welt trifft, als das äußerſte Leiden, das er duldet um des Guten willen; er duldet den Tod, er nimmt ihn auf ſich, er trägt das Kreuz. Dieſe Duldung bildet in dem Leben Jeſu einen Charakterzug, den man vollkommen entſtellt und aufhebt, wenn man dieſen Tod aus einer ſchwärmeriſchen oder politiſchen Abſicht erklären will, wenn man den Erlöſer entweder mit Bahrdt den Tod ſuchen oder mit Reimarus das Leben in einem politiſchen Parteikampfe wagen läßt*).

Kant begreift den Kampf des guten und böſen Princips als die große Tragödie der Menſchheit, die ſich in dem Tode Jeſu offenbart und entſcheidet. Der gute Wille hat über die Herrſchaft des Böſen, über die Macht dieſer Welt geſiegt; die Welt hat ihn weder durch Verſuchung noch durch Leiden brechen können, ſie hat nichts vermocht als ſein Leben zu tödten. Alſo hat der gute Wille die Macht des Böſen gebrochen und dafür ſein

*) Ebendaſ. II St. II Abſchn. — Bd. VI. S. 247 Anmerkg.

Digitized by Google

Leben hingegeben. Die Macht des Böſen iſt damit aus der Welt nicht vertrieben, ſie gilt in der Welt, aber ihre Herrſchaft gilt nicht mehr: das iſt der moraliſche Ausgang des Kampfes, der Sieg des guten Princips. Aber an dem äußeren Widerſtande der Welt geht der Träger des guten Princips zu Grunde; was ihm genommen werden kann durch die phyſiſche Gewalt, wird ihm genommen: das iſt der phyſiſche Ausgang des Kampfes, der gewaltſame Tod um des Guten willen.

In Rückſicht auf die bibliſche Geſchichte dieſes Kampfes ſagt Kant: „man ſieht leicht, daß, wenn man dieſe lebhafte und wahrſcheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorſtellungsart ihrer myſtiſchen Hülle entkleidet, ſie (ihr Geiſt und Vernunftſinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktiſch gültig und verbindlich geweſen, weil ſie jedem Menſchen nahe genug liegt, um hierüber ſeine Pflicht zu erkennen. Dieſer Sinn beſteht darin: daß es ſchlechterdings kein Heil für die Menſchen gebe als in innigſter Aufnehmung ächter, ſittlicher Grundſätze in ihre Geſinnung, daß dieſer Aufnahme nicht etwa die ſo oft beſchuldigte Sinnlichkeit, ſondern eine gewiſſe ſelbſtverſchuldete Verkehrtheit entgegenwirkt, eine Verderbtheit, welche in allen Menſchen liegt und durch nichts überwältigt werden kann als durch die Idee des ſittlich Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtſein, daß ſie wirklich zu unſerer urſprünglichen Anlage gehöre, und man nur befliſſen ſein müſſe, ſie von aller unlauteren Beimiſchung rein zu erhalten und ſie tief in unſere Geſinnung aufzunehmen, um überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Böſen dagegen nichts ausrichten [„die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen"] können, und daß wir ihm kein anderes Merkmal als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen ſollen."*)

*) Ebendaſ. II St. II Abſchn. — Bd. VI. S. 249 u. 250.

III.

Der Erlösungsglaube als Wunderglaube*).

1. Bestimmung des Wunderglaubens.

Es ist aus dem Vorigen klar, worin allein der Sieg des guten Princips besteht, wodurch allein er bedingt ist. Was dem Leben Jesu die erlösende Kraft giebt, das ist einzig und allein der gute Wille: der Wille, welcher durch seine sittliche Vollkommenheit die Versuchung der Welt und das Leiden bis zum Tode siegreich besteht. Wird die erlösende Kraft in irgend etwas Anderes als den sittlichen Willen gesetzt, so hört die Erlösung und der Sieg des guten Princips auf, ein Gegenstand des Vernunftglaubens zu sein. Jenes Andere aber, welches der sittliche Wille und die gute Gesinnung nicht ist und in Rücksicht des erlösenden Lebens doch gelten soll entweder als Bedingung oder als Kriterium, ist eine übernatürliche, wunderthuende Kraft. Dann gründet sich der Erlösungsglaube auf den Wunderglauben, den Christus selbst mit den Worten bezeichnet und verworfen hat: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!" Der Erlösungsglaube liegt innerhalb, der Wunderglaube (als ein zweites „Parergon") außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das Wunder als ein äußeres Zeichen gehört überhaupt nicht zum rein moralischen Glauben, sondern zu einer Religion, die in äußeren Zeichen, in Ceremonien und Cultushandlungen besteht. Die Gegenwart Gottes wird hier durch eine äußere sinnlich wahrnehmbare Thatsache d. h. durch ein Wunder verkündigt. Der Wunderglaube begreift sich aus der Verfassung dieser

*) Ebendas. II St. II Abschn. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 250—257.

Digitized by Google

Religionsart. Auch die geſchichtliche Entwicklung vermeidet die Sprünge und fordert in ihrem äußeren Verlaufe ſtetige Uebergänge. Wenn nun die Religion des bloßen Cultus und der Obſervanzen ihr Ende erreicht und eine im Geiſt und in der Wahrheit begründete Religion in's Leben tritt, ſo erklärt ſich aus pſychologiſchen Gründen, wie in deren Anfängen der Wunderglaube noch fortdauert: auf dieſem geſchichtlichen Uebergange läßt ſich pſychologiſch der Erlöſungsglaube mit dem Wunderglauben vereinigen.

2. Kritik des Wunderglaubens.

Ganz anders dagegen verhält ſich die Sache, wenn dogmatiſch der Wunderglaube zur Grundlage des Erlöſungsglaubens, die wunderthuende Kraft zur Bedingung der erlöſenden gemacht wird. In eben demſelben Maße verliert der Glaube an die Erlöſung ſeine praktiſche und wahrhaft religiöſe Bedeutung, als er ſich auf den Wunderglauben ſtützt. Gegenſtand des Wunderglaubens iſt in allen Fällen ein äußeres Factum, eine Begebenheit, die ſich ſo oder ſo zugetragen hat; der Glaube an eine Begebenheit, welche es auch ſei, iſt nicht religiös, ſondern hiſtoriſch. Nun iſt ein Wunder eine übernatürliche Begebenheit, welche im Widerſpruche mit den Naturgeſetzen geſchieht und nur möglich iſt durch deren momentane Aufhebung. Ein äußeres Factum läßt ſich nur erkennen durch äußere Erfahrung; nur naturgeſetzliche Begebenheiten können erfahren werden, die natürliche Cauſalität iſt die Bedingung aller äußeren Erfahrung. Mithin giebt es von Wundern keine Erfahrung, und der Wunderglaube ſtützt ſich daher nicht auf eine wirkliche, ſondern auf eine vermeintliche äußere Erfahrung. Mag das Wunder möglich ſein, ſeine Erfahrung iſt unmöglich. Eben ſo iſt es unmöglich,

Digitized by Google

daß irgend eine äußere Begebenheit eine erlösende Kraft habe. Hier gilt das Wort des Angelus Sileſius: „wär' Chriſtus tauſendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du biſt doch ewiglich verloren!" Wenn irgend ein Vorgang in der Welt, unabhängig von mir und meiner Geſinnung, mich erlöſen könnte, ſo wäre dieß gleich einer Zauberei. Das Vertrauen auf ſolche magiſche Wirkungen iſt Aberglaube. Es läßt ſich ein Glaubensſtadium denken, wo man in dem Erlöſer zugleich einen Wunderthäter ſieht; es läßt ſich keines denken, in welchem die eigene Erlöſung, Beſſerung, Wiedergeburt, mit einem Worte die eigene innerſte Umwandlung abhängig erſcheint von dem, was ein Anderer äußerlich thut, von einer fremden Wunderverrichtung. Ein ſolches Vertrauen iſt nie religiös, ſondern nur abergläubiſch. Wir dürfen nicht erſt hinzuſetzen, daß ein ſolcher Aberglaube die wahre Religion in ihrem innerſten ſittlichen Kerne bedroht und aufhebt.

Der Wunderglaube iſt nicht praktiſch im moraliſchen Sinn, d. h. er iſt nicht religiös. Er iſt auch nicht praktiſch im geſchäftlichen oder pragmatiſchen Verſtande, denn ſelbſt diejenigen, welche an die Wunder der alten Zeit glauben, glauben nicht, daß noch heute Wunder geſchehen; ſelbſt diejenigen, welche Wunder in der Theorie für möglich halten, glauben in ihrem eigenen Thun an keine Wunder, ſondern handeln und urtheilen in der Praxis, als ob Wunder unmöglich wären. Der Arzt, der Richter, auch wenn ſie in Betreff der kirchlichen Wunder die Gläubigſten ſind, laſſen doch in ihrem ärztlichen und richterlichen Verfahren dem Wunder gar keine Geltung. So verhält ſich die Regierung, die den Wunderglauben der Kirche autoriſirt, vollkommen ungläubig und bedenklich gegen die Wunderthäter von heute. Das iſt eine offenbare Inconſequenz. Wenn Wunder jemals geſchehen ſind,

Digitized by Google

ſo können ſie auch heute geſchehen; wenn Wunder in irgend einer Zeit wirklichen Glauben verdienen, ſo müſſen ſie in jeder Zeit, alſo auch heute, für möglich gehalten werden. Lavater hatte Recht, wenn er den Orthodoxen dieſe Inconſequenz vorwarf, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte, wenn er im Sinne des Wunderglaubens auch heutige Wunder für möglich hielt; Pfenninger hatte Recht, wenn er ſeinen Freund Lavater in dieſem Punkte vertheidigte. Wer überhaupt an Wunder glaubt, der darf ihre Möglichkeit nicht auf ein beſtimmtes Zeitalter einſchränken, nicht von anderen Zeitaltern ausſchließen, der muß dieſe Möglichkeit auch für ſeine Zeit einräumen. Wenn er es nicht thut, wenn er nicht glaubt, daß auch heute noch Wunder möglich ſind, ſo beweiſt er eben dadurch, daß er überhaupt nicht an Wunder glaubt. Praktiſch, d. h. in ſeinem Thun, glaubt niemand an Wunder; wenigſtens handelt er ſo, als ob ſie unmöglich wären.

So iſt der Wunderglaube, praktiſch genommen, in jedem Sinne unmöglich; er iſt in keinem Sinne praktiſch. Iſt er theoretiſch möglich? Das Wunder, theoretiſch genommen, iſt eine Wirkung in der Natur aus übernatürlichen Urſachen, verrichtet durch übernatürliche d. h. geiſtige Kräfte. Dieſe Kräfte können göttliche oder dämoniſche ſein; die dämoniſchen können von guten oder böſen Geiſtern herrühren, ſie ſind entweder engliſch oder teufliſch. „Die guten Engel," ſagt Kant, „geben, ich weiß nicht warum, wenig oder gar nichts von ſich zu reden." Es bleiben für den theoretiſchen Wunderglauben nur die theiſtiſchen und teufliſchen Wunder übrig.

Ein theiſtiſches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerſpruche mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Nun können wir uns von der göttlichen Wirkungsart nur durch die Ordnungen

Digitized by Google

der Natur eine Art Vorſtellung machen; wenn es aber göttliche Wirkungen giebt oder geben ſoll, welche die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechen und aufheben, ſo können wir uns von Gott gar keine Vorſtellung mehr machen. Das theiſtiſche Wunder hebt vollkommen jede Möglichkeit einer theiſtiſchen Vorſtellung und damit ſich ſelbſt auf. Wie ſollen wir jetzt das theiſtiſche Wunder von dem dämoniſchen noch unterſcheiden, wenn uns jeder Maßſtab genommen iſt zur Beurtheilung göttlicher Wirkungsart?

Wunder überhaupt ſind nur möglich im Widerſpruch gegen die Naturgeſetze. Naturgeſetze erlauben keine Ausnahmen; entweder ſie gelten ohne Ausnahmen oder gar nicht. Wenn es Wunder giebt, ſo giebt es keine Naturgeſetze, alſo auch keine Naturwiſſenſchaft, alſo überhaupt keine Theorie, keine Erkenntniß. In dieſem Punkte giebt es keine Transaction. Man kann den Naturgeſetzen nichts abhandeln; man kann zwiſchen Wundern und Naturgeſetzen nicht dadurch einen Vertrag machen, daß man die erſten ſelten, höchſt ſelten geſchehen läßt. Wenn ſie einmal geſchehen können, ſo können ſie immer geſchehen. Alſo muß geurtheilt werden: entweder können die Wunder täglich geſchehen oder nie. Die erſte Behauptung iſt aus praktiſchen und theoretiſchen Gründen unmöglich; alſo bleibt nur die andere übrig als die einzig mögliche. Der Wunderglaube iſt daher aus allen Gründen unmöglich: er iſt in keinem Sinne praktiſch und in keinem theoretiſch.

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Der Sieg des guten Princips und das Reich Gottes auf Erden.

I.

Begriff der Kirche.

1. Der ethiſche Staat. Die Wiedergeburt der menſchlichen Geſellſchaft.

Auf die Macht der guten Geſinnung gründet ſich der Sieg des guten Princips über das böſe, ſein Recht auf die Herrſchaft im menſchlichen Willen. Dieſe Herrſchaft fordert den größten Umfang; ſie ſoll in der Willensſphäre der geſammten Menſchheit dergeſtalt gelten, daß ſie feſtſteht gegen die Anfechtungen des Böſen. Es handelt ſich hier um eine Macht, welche die Anreizungen zum Böſen nicht etwa mit gewaltſamer Hand zurückſchreckt, ſondern von innen entkräftet und ihnen den Boden nimmt, auf dem ſie gedeihen.

Dieſer fruchtbare Boden, der unerſchöpfliche Schooß der böſen Geſinnungen, iſt die menſchliche Selbſtliebe als herrſchende Willensrichtung, die Selbſtſucht. Der Schauplatz aber, auf dem die Selbſtſucht lebt und ihre nie verſiegende Nahrung findet, iſt die menſchliche Geſellſchaft. Wenn wir den einzelnen Men-

Digitized by Google

schen für sich nehmen, abgesondert von den andern, so haben wir es bloß mit der rohen Menschennatur zu thun, aus der die sinnlichen Antriebe kommen, die ihn thierisch, aber nicht eigentlich böse machen. Die eigentliche Selbstliebe ist in dem abgesonderten Menschen gegenstandlos; in der rohen Natur ist nichts, das sie reizt und bis zur Selbstsucht steigert. Hier ist der Mensch weder arm noch reich; er wird erst arm in Vergleichung mit anderen Menschen, die mehr haben als er; erst in diesem Contraste erscheint er sich selbst als arm. Jetzt erwacht Neid, mit ihm die Habsucht, mit ihr die Herrschsucht. Aus der geselligen Verbindung der Menschen entspringen die Ungleichheiten und Contraste in den verschiedensten Formen, und daraus die feindseligen Gesinnungen, wie Haß, Undank, Neid, Schadenfreude u. s. f., mit einem Worte die eigentlich teuflischen Laster.

Um die Herrschaft des Guten in der Menschheit dauernd zu befestigen, muß man diesen Anreizungen zum Bösen die Wurzel nehmen, muß man die Gesellschaft innerlich umwandeln in eine moralische Gemeinschaft, einen ethischen Staat. Soll die Wiedergeburt im einzelnen Menschen dauernd sein, so muß die ganze menschliche Gesellschaft ebenfalls wiedergeboren werden: die Menschen müssen sich innerlich auf dem Grunde des guten Princips vereinigen. Worin besteht eine solche Vereinigung? Wie muß sie der Idee nach gedacht werden und wie erscheint sie in der Zeit, unter den Bedingungen des geschichtlichen Menschenlebens? Das Erste ist die „philosophische", das Zweite die „historische Vorstellung" des ethischen Gemeinwesens, der moralisch vereinigten Menschheit *).

*) Religion innerh. d. Gr. d. bl. V. Drittes Stück. Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. — Bd. VI. S. 261—63.

Digitized by Google

Der ethiſche Staat unterſcheidet ſich vom Rechtsſtaate, wie die Herrſchaft des moraliſchen Geſetzes von der des juriſtiſchen. Im Rechtsſtaat herrſcht das Geſetz durch den Zwang, ganz unabhängig von der Geſinnung der einzelnen im Staate vereinigten Menſchen; es iſt gut, wenn auch die Geſinnung mit dem Geſetz übereinſtimmt, aber auf dieſe Uebereinſtimmung wird hier nicht gerechnet; das Geſetz muß gelten auch ohne dieſelbe, es gilt durch ſeine äußere Gewalt, es herrſcht durch den Zwang. Dagegen in dem ethiſchen Staate, in dem moraliſchen Reiche herrſcht das Geſetz bloß durch die Geſinnung, mithin ohne allen Zwang.

Eine andere Aufgabe hat der juriſtiſche Staat, eine andere der ethiſche. Der juriſtiſche Staat beendet für immer den rechtlichen Naturzuſtand der Menſchen, der ethiſche Staat beendet den ethiſchen Naturzuſtand. Man muß den ethiſchen Naturzuſtand wohl unterſcheiden von dem rechtlichen. Beide decken ſich keineswegs, beide ſind geſetzloſe Zuſtände, welche die geſetzmäßige Vereinigung ausſchließen; in beiden verhalten ſich die Menſchen feindſelig zu einander, aber im rechtlichen Naturzuſtande befehden ſich die Rechte der einzelnen Perſonen, deren jede ihr Recht ſo weit ausdehnt als ſie vermag, unbekümmert um die Rechtsſphäre der anderen; im ethiſchen Naturzuſtande dagegen befehden ſich die Geſinnungen. Daher reicht der ethiſche Naturzuſtand weiter als der rechtliche. Er beſteht fort, nachdem dieſer ſchon längſt aufgehört hat; er erſtreckt ſich mitten hinein in den bürgerlichen Staat. Den ethiſchen Naturzuſtand hebt der bürgerliche Staat nicht auf. Unter der Herrſchaft und dem Schutze der äußeren Rechtsgeſetze regiert ungebrochen die Selbſtliebe im menſchlichen Willen, ſtehen einander die Geſinnungen feindſelig gegenüber wie im alten Naturzuſtande. Das äußerlich geltende, unwider-

Digitized by Google

ſtehliche Recht hindert nicht die Fortdauer des ethiſchen Naturzuſtandes, vielmehr kann es ſogar der ſchnödeſten Selbſtſucht als Mittel dienen. Was, moraliſch betrachtet, das größte Unrecht iſt, kann in vielen Fällen, juriſtiſch betrachtet, als das größte Recht gelten. Das iſt kein Tadel des juriſtiſchen Rechts, das ſeinen ſicheren Beſtand nur haben kann in dieſer von der Geſinnung unabhängigen, erzwingbaren Freiheitsſphäre der Menſchen; es iſt nur der Beweis, daß im Innern des Rechtsſtaates der ethiſche Naturzuſtand fortlebt.

Hier iſt das Problem, welches der ethiſche Staat löſen ſoll. Die Löſung iſt nothwendig; ſie iſt unmöglich durch den bürgerlichen Rechtsſtaat. Er kann dieſes Problem nicht löſen, er kann nicht einmal die Abſicht haben, es zu löſen. In dieſem nothwendigen Mangel des Rechtsſtaates liegt die Rechtfertigung des ethiſchen Staates. Das Problem iſt kein anderes, als die radicale Aufhebung des ethiſchen Naturzuſtandes. Dieſen Zuſtand zu verlaſſen, iſt eine Pflicht nicht des einzelnen Menſchen gegen ſich ſelbſt, auch nicht gegen andere, ſondern des menſchlichen Geſchlechts gegen ſich ſelbſt: es iſt die einzige Pflicht dieſer Art.

Eben deßhalb reicht auch der ethiſche Staat weiter als der juriſtiſche. Die natürlichen Schranken der äußeren Rechtsgemeinſchaft engen ihn nicht ein; er endet nicht da, wo das Volk endet. Vielmehr iſt der ethiſche Staat ſeiner Natur nach auf die ganze Menſchheit angelegt, ſein Ziel iſt „das Ideal eines Ganzen aller Menſchen", „ein abſolutes ethiſches Ganzes". Wie ſoll dieſer Staat gedacht werden*)?

*) Ebendaſ. III Stück. I Abth. Philoſophiſche Vorſtellung des Sieges des guten Princips u. ſ. f. Nr. I. II. — Bd. VI. S. 264 bis 67.

Digitized by Google

2. Unſichtbare und ſichtbare Kirche.

Kein Staat iſt denkbar ohne die Vereinigung der Menſchen unter Geſetzen, ohne die Herrſchaft dieſer Geſetze, ohne geſetzgebende Macht. In dem Rechtsſtaat iſt dieſe geſetzgebende Gewalt das Volk; ſeine Geſetze gelten aus menſchlicher Machtvollkommenheit, durch die Macht, mit der ſie ausgerüſtet ſind, durch den Zwang, den ſie ausüben; ſie ſind wandelbar wie alles von Menſchen Gemachte, ſie bedürfen im Laufe der Zeit der Veränderung und können zu jeder Zeit rechtmäßig abgeändert werden durch die geſetzgebende Gewalt ſelbſt. Dagegen im ethiſchen Staat herrſchen die Geſetze ohne allen Zwang, ohne jede Wandelbarkeit; ſie herrſchen nur durch die Geſinnung, ſie ſind ewig dieſelben, unabhängig von der menſchlichen Willkür, unabhängig von dem Laufe der Zeit und der Wandelbarkeit menſchlicher Dinge: unmöglich kann der Geſetzgeber in dieſem Staate das Volk ſein. Die Geſetze, welche hier gelten, ſind Pflichten, ſie gelten nur in der Geſinnung, denn nur dieſe kann ſie erfüllen; ſie ſind nur für die Geſinnung gegeben, alſo können ſie nur von einem Weſen gegeben ſein, welches die Geſinnungen kennt und richtet, von einem Herzenskündiger, der zugleich der moraliſche Geſetzgeber der Welt iſt: daher kann als der Geſetzgeber des ethiſchen Staates nicht das Volk, ſondern nur Gott gelten. Der ethiſche Staat iſt das „Reich Gottes" in der Welt; die Bürger dieſes Staates ſind das „Volk Gottes". Dieſer ethiſche Staat iſt im Unterſchiede von der bürgerlichen Rechtsgemeinſchaft die Kirche. Als moraliſches Gottesreich iſt die Kirche unſichtbar; wenn ihre Gemeinſchaft in der ſinnlichen Welt erſcheint, wird ſie zur ſichtbaren Kirche, die nur ſoweit wahrhafte Geltung hat, als ſie mit der unſichtbaren übereinſtimmt.

Ob die ſichtbare Kirche mit der unſichtbaren übereinſtimmt,

Digitized by Google

läßt ſich durch gewiſſe Merkmale auf das ſicherſte erkennen und beurtheilen. Um dieſe Merkmale zu erſchöpfen, bedient ſich Kant der beliebten Topik der Kategorien; er beſtimmt die Charaktere der wahren Kirche in Rückſicht der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Wir laſſen das Schema bei Seite und heben nur die Charakterzüge ſelbſt hervor. Die unſichtbare Kirche oder das moraliſche Gottesreich gilt für alle Menſchen ohne Ausnahme, es iſt daher in ſeiner Anlage durchaus allgemein; es vereinigt die Menſchen bloß unter moraliſchen Triebfedern; ſeine Geſetze gelten ohne jeden Zwang und zugleich unabhängig von jeder Willkür, hier beſteht die vollkommenſte Freiheit unter unwandelbaren Geſetzen. Auf dieſen Punkten beruht die Uebereinſtimmung der ſichtbaren Kirche mit der unſichtbaren. Eine ſichtbare Kirche, zu deren Eigenthümlichkeit der ausſchließende Charakter und die particulariſtiſche Geltung gehört, die Spaltung in Secten und Parteien, iſt niemals die wahre Kirche; ſie iſt es ebenſo wenig, wenn in ihr andere als bloß moraliſche Geſetze regieren, wenn ſie „dem Blödſinn des Aberglaubens, dem Wahnſinn der Schwärmerei" in ſich Raum läßt; ſie iſt unwahr, wenn ſie ihre Macht nicht auf moraliſche Geſetze, ſondern auf prieſterliche Zwangsherrſchaft oder geheimnißvolle Erleuchtungen Einzelner gründet, wenn ſie nicht auf Geſetzen beruht, die unveränderlich gelten. Unveränderlich ſind die ſittlichen Wahrheiten, die ſo wenig eine willkürliche Abänderung dulden als die mathematiſchen, nicht die von Menſchen gebildeten Glaubensregeln oder kirchlichen Verfaſſungsformen. Symbole und kirchliche Adminiſtrationsformen ſind veränderlich und der Veränderung bedürftig, nicht die ewigen Geſetze der Sittlichkeit ſelbſt. Was daher der unſichtbaren Kirche widerſpricht und in der ſichtbaren unzweideutig beweiſt, daß ſie mit der unſichtbaren nicht übereinſtimmt und in ihrem

Digitized by Google

Grunde nicht ächt ist: das sind die Sectenspaltungen, Aberglaube und Schwärmerei, Hierarchie und Illuminatismus, Wandelbarkeit im Grundgedanken und Starrheit in den Symbolen und äußeren Lebensformen.

Auch in der Verfassung unterscheidet sich die Kirche vom Staat. Die Verfassung der wahren Kirche kann weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch gedacht werden; die Kirche verbrüdert die Menschen, alle ohne Ausnahme: ihre Vereinigung ist deßhalb nicht politisch, sondern „familienähnlich"*).

3. Vernunft- und Kirchenglaube.

Nun kann die wahre Kirche unter den Bedingungen der Zeit, auf dem Schauplatze des geschichtlichen Menschenlebens, nur in einem stetigen Fortschritt erscheinen. Das Ziel ihrer Entwicklung ist die unsichtbare Kirche, die alle Menschen im reinen Vernunftglauben vereinigt. Von diesem Ziel ist jede sichtbare, erscheinende Kirche entfernt, sie muß es sein um ihres zeitlichen Charakters willen; sie ist ächt und im Geiste des moralischen Gottesreiches gegründet, wenn sie sich die unsichtbare Kirche zum Ziel setzt; sie ist unächt, wenn sie sich gegen dieses Ziel verschließt und geflissentlich davon abwendet.

Der Unterschied jeder sichtbaren Kirche von der unsichtbaren liegt in zwei Punkten: weder vereinigt die sichtbare Kirche alle Menschen in sich, noch herrscht in ihr der reine Vernunftglaube. Nun ist die sichtbare Kirche von der unsichtbaren am weitesten entfernt in den Anfängen ihrer zeitlichen Entwicklung, in ihren geschichtlichen Ausgangspunkten. Die Gründung einer Kirche kann unmöglich von dem reinen Vernunftglauben ausgehen, viel-

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. III u. IV. — Bd. VI. S. 268—272.

Digitized by Google

mehr ist dieser das Ziel, wohin sie strebt, wenn sie die wahre Richtung ergreift und festhält.

Wir unterscheiden daher den Glauben, der innerhalb einer sichtbaren Kirche in beschränkter und ausschließender Weise als deren Grundlage gilt, von dem Glauben, der kraft der bloßen Vernunft Geltung fordert für die ganze Menschheit: jener heißt „Kirchenglaube", dieser „Vernunftglaube". Was den Glauben religiös macht, ist sein praktischer Werth; dieser praktische Werth liegt allein und vollkommen im Vernunftglauben, niemals in dem, was den Kirchenglauben vom Vernunftglauben unterscheidet: wir können deßhalb den letzteren auch den „reinen Religionsglauben" nennen.

Der reine Religionsglaube ist und soll das Ziel jeder sichtbaren Kirche sein; keine sichtbare Kirche kann von ihm ausgehen. Wir müssen das menschliche Bewußtsein voraussetzen, wie es sich im ethischen Naturzustande findet, erfüllt von Selbstliebe und Selbstsucht, ohne alle wahre Selbsterkenntniß und sittliche Selbstprüfung. Die sittlichen Gesetze erscheinen diesem Bewußtsein unter der Form göttlicher Gebote, sie erscheinen ihm als Pflichten gegen Gott, die Erfüllung dieser Pflichten als ein gottesdienstliches Handeln, die Religion als der Inbegriff der besonderen Pflichten, die uns gegen Gott obliegen, deren Erfüllung Gott von uns fordert. So wird die Religion zum Gottesdienst, zur Gottesverehrung, zum Cultus. Der Cultus ist das Gott wohlgefällige Handeln. Woher wissen wir aber, was Gott wohlgefällt, wie er verehrt sein will? Nicht durch die eigene Vernunft, also nur durch Gott selbst, der uns darüber seinen Willen offenbart hat. Die Religion in dieser Form ist der Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen, also „Offenbarungsglaube". Diese Offenbarung ist eine Begebenheit, die sich irgendwo und

Digitized by Google

irgendwann unter ſolchen oder anderen Bedingungen zugetragen hat. Eine Begebenheit iſt ein hiſtoriſches Factum. Der Glaube, daß eine Begebenheit ſo oder anders geſchehen ſei, iſt ein „hiſtoriſcher Glaube".

Gegenſtand und Inhalt dieſes hiſtoriſchen Offenbarungsglaubens ſind entweder die allgemein gültigen, in unſerer Vernunft begründeten Sittengeſetze oder beſondere poſitive Beſtimmungen, welche der göttliche Wille dem menſchlichen giebt, die wir kraft der Vernunft nicht finden, ſondern bloß durch göttliche Offenbarung empfangen können. Dieſe Beſtimmungen haben keinen anderen Grund als den Willen Gottes; ihre Erfüllung hat kein anderes Motiv als den Gehorſam gegen die göttlichen Befehle: es ſind nicht moraliſche Geſetze, ſondern göttliche Statute, die ſich auf Gebräuche und äußere Werke beziehen. Der Glaube an ſolche Statute als göttliche Offenbarungen iſt „der ſtatutariſche Glaube".

Darin unterſcheidet ſich der Kirchenglaube vom reinen Religionsglauben. Jener gründet ſich auf Offenbarung, dieſer auf Vernunft; der erſte iſt hiſtoriſch, der zweite moraliſch; es iſt möglich, daß beide denſelben Inhalt haben, nämlich die ſittlichen Geſetze. Ihr Unterſchied fällt in die Form. Dem Kirchenglauben gelten dieſe Geſetze deßhalb für Pflichten oder für abſolut verbindlich, weil ſie göttliche Offenbarungen ſind; dem Religionsglauben gelten ſie deßhalb für göttlich, weil ſie Pflichten d. h. abſolut verbindlich ſind. Der Kirchenglaube hat einen Beſtandtheil, den der Religionsglaube gar nicht hat: den ſtatutariſchen. Wenn er dieſen Beſtandtheil als die Hauptſache betrachtet, ſo entſteht der Gegenſatz des reinen Religionsglaubens zum ſtatutariſchen Kirchenglauben.

Die ſichtbare Kirche bedarf zu ihrem Ausgangspunkte den hiſtoriſchen Offenbarungsglauben. Aus dieſem muß ſich der reine

Digitized by Google

Vernunftglaube allmälig entwickeln, aus der gottesdienſtlichen Religion muß die moraliſche hervorgehen. Das moraliſche Gottesreich iſt „Kirche", die moraliſchen Religionslehrer ſind „Geiſtliche", „Tempel waren eher als Kirchen, Prieſter eher als Geiſtliche" *).

4. Schriftglaube und Orthodoxie.

Wenn es aber einmal ein beſtimmter Offenbarungsglaube iſt, auf den ſich die ſichtbare Kirche gründet, ſo muß der Inhalt dieſes Glaubens in ſeiner Urſprünglichkeit, unvermiſcht mit fremden Beſtandtheilen, erhalten und in dieſer ächten Geſtalt ausgebreitet werden. Dieß iſt nicht möglich durch mündliche Fortpflanzung, ſondern nur durch ſchriftliche Aufbewahrung. Der unverfälſchte Kirchenglaube kann nur exiſtiren in der Form des Schriftglaubens; jede andere Form als die ſchriftliche Feſthaltung verändert ihn und verfälſcht ſeinen urſprünglichen Inhalt.

Die den Glauben bewahrende Schrift giebt die Glaubensnorm und Richtſchnur; innerhalb der vorgeſchriebenen Norm bewegt ſich der rechte Glaube, die kirchliche Orthodoxie. Was dieſer Norm zuwiderläuft, heißt „Unglaube"; wer von dieſer Richtung innerhalb derſelben Kirche abweicht, iſt entweder ein „Irrgläubiger" oder ein „Ketzer"; jener diſſentirt in unweſentlichen Punkten, dieſer in weſentlichen. Es giebt eine despotiſche und eine liberale Orthodoxie. Die despotiſche, welche Kant auch die „brutale" nennt, entzündet den feindſeligen Religionseifer in allen ſeinen Abſtufungen; der Ungläubige wird gehaßt, der Irrgläubige gemieden, der Ketzer ausgeſtoßen und verflucht. Die liberale Orthodoxie iſt gegen Andersgläubige duldſam. In dem

*) Ebendaſelbſt. III St. I Abth. Nr. V. — Bd. VI. S. 273 —277.

Digitized by Google

ausſchließenden und particulariſtiſchen Charakter des Kirchenglaubens liegt der Grund der bis zum Fanatismus geſteigerten Orthodoxie. Es iſt nicht der Glaube, der ausſchließend macht, ſondern die ſichtbare Kirche, gleichviel welchen Namen ſie führt. „Wenn eine Kirche," ſagt Kant, „die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, eine katholiſche, diejenige aber, welche ſich gegen dieſe Anſprüche anderer verwahrt (ob ſie gleich dieſe öfters ſelbſt gern ausüben möchte, wenn ſie könnte), eine proteſtantiſche Kirche genannt werden ſoll; ſo wird ein aufmerkſamer Beobachter manche rühmliche Beiſpiele von proteſtantiſchen Katholiken und dagegen noch mehrere anſtößige von erzkatholiſchen Proteſtanten antreffen; die erſte von Männern einer ſich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht iſt), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeſchränkten gar ſehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abſtechen*)."

a. Die gelehrte Schrifterklärung.

Der Schriftglaube verlangt die Schrifterklärung oder Auslegung. Hier entſteht die Frage: welches iſt die richtige Art, die Schrift zu erklären? Wer iſt der berufene Interpret? Die erſte und unmittelbare Form würde ſein, daß jeder die Schrift nimmt nach ſeiner Art, auslegt nach ſeinem Gefühl und danach die göttliche Offenbarung beurtheilt. Aber das Gefühl iſt ſeiner Natur nach niemals ein ſicherer Probierſtein der Wahrheit, es iſt immer individuell und nie der Grund einer ſicheren Erkenntniß. Das Gefühl alſo kann unmöglich der berufene Interpret der Schrift, das auslegende Organ des Schriftglaubens ſein.

Der nächſte Zweck der Schrifterklärung iſt das Schriftverſtändniß. Dieſes fordert die ſachliche Schriftkunde nach Form und

*) Ebendaſelbſt. III St. I Abth. Nr. V. — Bd. VI. S. 277 —281.

Digitized by Google

Inhalt: das Verständniß der Form oder der Ursprache, in welcher die Schrift verfaßt ist, giebt die „Beurkundung"; das Verständniß des Inhalts die „Auslegung". Um die Urkunden der Offenbarung und deren Inhalt zu verstehen, dazu gehören Bedingungen wissenschaftlicher Art, die den Charakter der Schriftgelehrsamkeit ausmachen. Das gelehrte Schriftverständniß ist nicht das religiöse. Es ist nicht für alle Menschen, sondern nur für die Schriftgelehrten und die es werden wollen, also für den Religionsglauben kein und für die Ausbreitung des Schriftglaubens ein sehr beschränktes Mittel. Es reicht nicht weiter als die gelehrte Bildung. Die Schriftgelehrsamkeit ist ein berufener Interpret der Offenbarungsurkunden, aber nur der doctrinale Interpret, nicht der religiöse.

b. Die moralische (religiöse) Erklärung.

Der Schriftglaube soll Religionsglaube sein oder werden, darum ist die eigentliche Norm und Richtschnur seiner Erklärung die reine Religion. Die Offenbarungsschriften wollen erklärt sein im Sinne des praktischen Glaubens für alle Menschen. So erklärt sie die moralische Vernunft: diese ist zur Erklärung des Schriftglaubens der berufene und einzig authentische Interpret. Im Geiste der moralischen Vernunft wird jede Stelle der heiligen Schriften so erklärt, daß sie als ein Beweis und Symbol der moralischen Glaubenswahrheiten erscheint; nichts darf in diesen Schriften mit dem praktischen Glauben streiten. Es ist möglich, daß in manchen Fällen der buchstäbliche und eigentliche Sinn der Stelle ein anderer ist als der ausgelegte moralische; es ist möglich, daß die moralische Erklärung gegenüber dem buchstäblichen Sinne gezwungen und gewaltsam erscheint und es in der That auch ist; nichts desto weniger muß sie gegeben und jeder anderen vorgezogen werden. Die buchstäbliche Erklärung gehört der doctri-

Digitized by Google

nalen Auslegung, der historischen Kritik, der Sprach- und Geschichtswissenschaft, die keinen anderen Glauben erzeugen kann, als den Geschichtsglauben, der zur Besserung und Erlösung des Menschen nichts beiträgt und „todt ist an ihm selber". Man soll die Moral nicht nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral auslegen. Wenn also z. B. in einer Bibelstelle Gott angefleht wird, er möge unsere Feinde vernichten, so versteht darunter der jüdische Psalm die Feinde des auserwählten Volks, die sichtbaren Feinde; dieser buchstäbliche Sinn widerstreitet der Moralität. Die religiöse Erklärung muß mithin die Stelle umdeuten: die Feinde, deren Vernichtung wir allein erflehen dürfen, sind die bösen Neigungen in uns. Wenn der Psalm in diesem Sinne ausgelegt, oder vielmehr wenn dieser Sinn in die Stelle hineingelegt wird, so ist sie umgedeutet zu einem Symbol des praktischen Glaubens; sie ist dann in religiöser Weise erklärt.

Kant fordert eine solche Erklärungsart der Schrift als authentische, wobei er ausdrücklich hervorhebt, daß sie nicht den mindesten wissenschaftlichen, sondern allein religiösen oder moralischen Werth habe. Diese genaue Unterscheidung der moralischen und doctrinalen Interpretation verhütet die heillose Verwirrung, welche sonst die willkürlich allegorische Deutungsart auf dem Gebiete der Wissenschaft anrichten würde. Es ist nicht das erste Mal, daß die Erklärung heiliger Schriften unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt wird, die allegorisch-moralische Deutung ist stets das Mittel gewesen, den Schriftglauben religiös zu behandeln; so haben die späteren Griechen und Römer die Mythologie, die späteren Juden ihre Offenbarungsurkunden ausgelegt, ähnliche Erklärungsweisen finden sich in Betreff der Vedas und des Koran. Die einzige Norm des Kirchenglaubens ist die Schrift und deren allein authentischer Interpret die Vernunftreligion.

Digitized by Google

c. Der praktiſche Schriftglaube.

Die moraliſche Erklärungsmethode, an ſich betrachtet, iſt vollkommen willkürlich; ſie iſt nothwendig nur durch ihren Zweck. Vorausgeſetzt einmal, daß der Religionsglaube in der Form des Schriftglaubens exiſtirt, ſo giebt es keinen anderen Weg, den Schriftglauben religiös zu behandeln und den Religionsglauben aus ihm zu entbinden. Der Schriftglaube als ſolcher iſt hiſtoriſch; der Religionsglaube iſt praktiſch. Soll aus dem Schriftglauben der Religionsglaube hervorgehen, ſo bildet das Mittelglied und den Uebergang der „praktiſche Schriftglaube", bedingt durch die praktiſche oder moraliſche Schrifterklärung. Die gelehrte oder wiſſenſchaftliche Erklärung, das eigentliche Schriftverſtändniß erzeugt nur den doctrinalen Schriftglauben, der, wie jeder doctrinale Glaube, theoretiſcher Art iſt und in das Gebiet wiſſenſchaftlicher Meinungen gehört, die mit der Religion nichts gemein haben. So zweckwidrig und unfruchtbar die moraliſche Schrifterklärung in wiſſenſchaftlicher Abſicht iſt, eben ſo zweckwidrig und unfruchtbar iſt die doctrinale Schrifterklärung in religiöſer*).

II.

Kirche und Religion. Gegenſatz und Einheit.

1. Die Antinomie.

Um die philoſophiſche Vorſtellung der Kirche zu vollenden, bleibt nur die Einſicht übrig, wie ſich der Kirchenglaube in den Religionsglauben verwandelt. Der Religionsglaube iſt nur einer, in ſeiner Eigenthümlichkeit ſchlechterdings unabänderlich und unwandelbar, in ſeiner Unwandelbarkeit nothwendig, in

*) Ebendaſ. III St. I. Abth. Nr. VI. „Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben." — Bd. VI. S. 281—287.

Digitized by Google

ſeiner Nothwendigkeit allgemein; der Kirchenglaube iſt ein beſonderer, in ſeiner Beſonderheit ausſchließend und einem anderen Kirchenglauben entgegengeſetzt: in dieſen Gegenſätzen beſteht die ſtreitende Kirche; über dieſe Gegenſätze des Kirchenglaubens erhebt ſich der Religionsglaube als triumphirende Kirche. So iſt der Uebergang des hiſtoriſchen Offenbarungsglaubens in die reine Religion gleich dem Uebergange der ſtreitenden Kirche in die triumphirende.

Dieſer Uebergang enthält ein ſchwieriges Problem, welches die moraliſche Schrifterklärung nicht auflöſt. Sie macht den Schriftglauben praktiſch, ſie hebt damit ſeine hiſtoriſche Grundlage nicht auf. Und eben hier liegt die Schwierigkeit. Wie iſt es möglich, daß der Kirchenglaube die ihm eigenthümliche hiſtoriſche Grundlage verläßt, die er doch verlaſſen muß, um ſich in den reinen Religionsglauben zu verwandeln? Denn in dieſem Punkte ſind Kirchen- und Religionsglaube einander entgegengeſetzt. Die Grundlage des erſten iſt eine hiſtoriſche Offenbarung, die Grundlage des anderen iſt die bloße Vernunft. Die Offenbarung ſetzt dem Glauben die zu befolgenden Statute; in dieſem Glauben wird die Religion ſtatutariſch und gottesdienſtlich, ſie hofft auf einen Lohn als Ertrag ihrer gottesdienſtlichen Handlungen; ſo wird „der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion ein Frohn- und Lohnglaube", während die reine Religion zur Seligkeit nichts fordert als die innere Würdigkeit des Menſchen und darum das Vermögen beſitzt, alle auf demſelben Wege zu erlöſen und ſelig zu machen. Dieſe Religion iſt alleinſeligmachend, denn ſelig werden kann die Menſchheit nur auf *eine* Art.

Wenn wir alſo die Grundlagen des Kirchen- und Religionsglaubens vergleichen, ſo ſind beide einander entgegengeſetzt. Der Uebergang von dem einen zum anderen erſcheint jetzt als eine

Digitized by Google

Aenderung in dem Glaubensgrunde selbst, als eine Aenderung mithin, welche die Umbildung des einen in den anderen unmöglich erscheinen läßt. An diesem Punkte entzündet sich der Streit zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Was ist der eigentliche und letzte Grund des Glaubens: die geschichtliche Offenbarung oder die moralische Vernunft? Diese Frage bildet den Glaubensstreit in seinem innersten Kern. Unsere Aufgabe ist die Entscheidung eben dieses Streites.

Welches auch die Form des Glaubens sei, ob die kirchliche oder die moralische; sein Inhalt ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Um erlöst zu werden, müssen wir uns selbst bessern und der göttlichen Gerechtigkeit genugthun. Unsere Besserung ist die Wiedergeburt, die aber die alte Schuld nicht aufhebt, also können wir durch eigene Kraft auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten. Diese Genugthuung ist nicht unser Verdienst, sondern ein fremdes, also eine von uns unabhängige Thatsache, die wir durch Offenbarung erfahren und durch den Glauben an diese Offenbarung uns aneignen. So vereinigen sich in der Erlösung des Menschen diese beiden Bedingungen: die „stellvertretende Genugthuung" und unsere „eigene Wiedergeburt"; die erste Bedingung hat ihren letzten Grund in der göttlichen Gnade, die zweite hat ihren letzten Grund in der menschlichen Freiheit.

Wenn nun Gnade und Freiheit, stellvertretende Genugthuung und Wiedergeburt, beide in der Erlösung des Menschen nothwendig zusammengehören, so müssen sie auch unter sich nothwendig verbunden sein, und es entsteht die Glaubensfrage: welcher von den beiden Erlösungsfactoren ist die Bedingung des anderen? Entweder ist die stellvertretende Genugthuung die Bedingung unserer Wiedergeburt und unseres neuen Lebens, oder unsere Wie-

Digitized by Google

dergeburt iſt die Bedingung der ſtellvertretenden Genugthuung; entweder iſt die göttliche Gnade nöthig zur Wiedergeburt, oder die Wiedergeburt iſt nöthig zur göttlichen Gnade.

Der Erlöſungsglaube vereinigt den Glauben an die ſtellvertretende Genugthuung mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Dieſe beiden Grundbeſtandtheile des Erlöſungsglaubens verhalten ſich zu einander, wie die beiden Grundbeſtandtheile der Erlöſung ſelbſt: entweder gründet ſich der Glaube an die Wiedergeburt auf den Glauben an die ſtellvertretende Genugthuung, oder umgekehrt. Die Erlöſung durch fremdes Verdienſt iſt eine uns offenbarte Thatſache; der Glaube daran iſt ein geſchichtlicher Offenbarungsglaube, der den Kirchenglauben im engeren Sinn bildet: entweder alſo iſt der Kirchenglaube der Grund des religiöſen Glaubens, welcher letztere die ſtellvertretende Genugthuung als Folge der Wiedergeburt betrachtet, oder der religiöſe (praktiſche) Glaube bildet den Grund des kirchlichen.

Setzen wir den erſten Fall. Der Glaube an die ſtellvertretende Genugthuung, an die vollzogene Erlöſungsthatſache ſei der alleinſeligmachende, er ſei der Grund unſeres Erlöſungsglaubens. Dann iſt zu unſerer Erlöſung nichts weiter nöthig, als daß wir die Botſchaft, unſere Schuld ſei durch fremdes Verdienſt getilgt, gläubig annehmen, die uns angebotene Wohlthat gläubig empfangen und alles Heil von dieſem Glauben erwarten. Wenn wir nur an den Erlöſungstod Chriſti glauben und von dieſer Thatſache feſt überzeugt ſind, ſo wandeln wir ſchon in einem neuen Leben und ſind unſerer Wiedergeburt gewiß. Aber wie ſoll eine von unſerer Geſinnung und unſerem Zuthun ganz unabhängige Thatſache uns innerlich umwandeln und unſere Geſinnung von Grund aus verändern? Wie ſoll fremdes Verdienſt unſere Schuld tilgen, unſere Willensſchuld? Iſt nicht zur

Digitized by Google

Annehmung der göttlichen Gnade unsere Empfänglichkeit nöthig? Ist nicht diese Empfänglichkeit schon bedingt durch unsere gute, innerlich wiedergeborene Gesinnung? Nur die gute Gesinnung kann glauben, daß sie durch fremdes Verdienst miterlöst werde. Unmöglich also kann der historische Glaube den praktischen begründen.

Setzen wir den anderen Fall. Unsere Wiedergeburt bedinge den Glauben an die Erlösung, sie sei die eigentlich erlösende That. Aber wie ist diese Wiedergeburt möglich? Können wir uns von der alten Schuld befreien? Können wir Geschehenes ungeschehen machen? Wir können es nicht, wir sind nicht im Stande, uns selbst zu erlösen. Der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sind und bleiben wir schuldig.. Vor ihr kann unsere Schuld nur durch fremdes Verdienst gesühnt werden; nur im Glauben, daß dieses fremde Verdienst uns wirklich erlöst habe, können wir uns frei und wiedergeboren fühlen und in der That einen neuen Lebenswandel beginnen: so ist unsere Wiedergeburt bedingt durch unseren Glauben an die stellvertretende Genugthuung.

Wie also die Sache liegt, so läßt sich weder der historische Glaube dem moralischen, noch der moralische dem historischen zu Grunde legen. Hier gilt die Thesis eben so gut als die Antithesis. Vielmehr es gilt zunächst keine von beiden. Wir haben zwischen Kirchen- und Religionsglaube eine in der Natur der Sache begründete Antinomie. Diese Antinomie bildet den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des zwischen Kirche und Religion, Offenbarung und Vernunft streitigen Glaubens. Die Auflösung dieser Antinomie kann es allein ausmachen, ob der Kirchenglaube (Geschichtsglaube) ein wesentlicher Bestandtheil des seligmachenden Glaubens sei oder als bloßes Leitmittel in die reine Religion übergehen könne*).

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 287—291.

Digitized by Google

2. Die entgegengeſetzten Extreme.

Aberglaube und Unglaube.

Jeder der beiden entgegengeſetzten Glaubensrichtungen hat ihr eigenthümliches Recht. Wenn die Erlöſung in die Beſſerung geſetzt wird, ſo kann ſie keinen anderen Anfang haben als die Wiedergeburt, die in unſerem Willen und durch denſelben geſchieht; wenn die Erlöſung in unſere Entſündigung geſetzt wird, ſo iſt dieſe nicht durch uns, ſondern nur durch ein fremdes Verdienſt möglich; nur die ſtellvertretende Genugthuung kann die Entſündigung erklären, nur der Glaube an dieſe Genugthuung kann uns die Entſündigung begreiflich machen. So iſt der Glaube an die Wiedergeburt als Grund der Erlöſung bloß praktiſch, er macht uns die Erlöſung ſelbſt nicht begreiflich; dagegen der Glaube an die ſtellvertretende Genugthuung iſt bloß theoretiſch, denn er macht die Erlöſung nur begreiflich, aber nicht wirklich. Der theoretiſche Glaube ſagt: „deine Pflicht iſt, an deine Entſündigung durch fremdes Verdienſt zu glauben; daß du in Folge dieſes Glaubens wirklich ein anderer und neuer Menſch wirſt, iſt eine That der göttlichen Gnade!“ Der praktiſche Glaube ſagt: „deine Pflicht iſt, dich zu beſſern, von Grund aus ein anderer Menſch zu werden; daß du in Folge deiner Wiedergeburt auch wirklich erlöſt und entſündigt wirſt, iſt eine That der göttlichen Gnade!“ So verhalten ſich die beiden Glaubensrichtungen vollkommen entgegengeſetzt in der Art, wie ſie die Erlöſung theilen zwiſchen menſchliche Pflicht und göttliche Gnade. Von hier aus divergiren beide Richtungen und entfernen ſich von einander bis zu den äußerſten Extremen. Wenn die Pflicht in einen geſchichtlichen Offenbarungsglauben geſetzt und die Religion auf die bloße Pflicht zu glauben eingeſchränkt wird, ſo läßt ſich mit dieſer Re-

Digitized by Google

ligion selbst ein sträflicher Lebenswandel vereinigen, sogar durch dieselbe beschönigen. Wenn die Pflicht bloß in die menschliche Besserung gesetzt wird, so läßt sich ein guter Lebenswandel vorstellen, der sich zu Glaube und Offenbarung vollkommen gleichgültig verhält, sogar verneinend. Das erste Extrem ist der „gottesdienstliche Aberglaube", das andere der „naturalistische Unglaube"*).

3. Die Auflösung der Antinomie.

Um den Streit jener beiden Glaubensrichtungen nicht in solche Extreme ausarten zu lassen, müssen wir ihn in seiner Wurzel fassen und hier die Glaubensantinomie auflösen. In der That ist die ganze Antinomie nur eine scheinbare; es besteht in Wahrheit kein wirklicher Widerstreit zwischen dem Princip der stellvertretenden Genugthuung und dem der Wiedergeburt. Der göttlichen Gerechtigkeit genugthuen kann nur der sündlose, radical gute Mensch, die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, das Urbild der Menschheit, der Sohn Gottes: es ist vollkommen rational, daß wir an dieses Urbild glauben, wir glauben daran als an unser Urbild, als an unser moralisches Ideal, es gilt uns als die Norm unserer Gesinnung, als das Richtmaß unserer Handlungen. Der rationale Glaube an das Urbild der Menschheit in Gott ist zugleich der praktische Glaube an unser eigenes sittliches Vorbild. So ist der theoretische Glaube an die stellvertretende Genugthuung und der praktische Glaube an die Wiedergeburt als die Bedingung zur Erlösung vollkommen ein und derselbe. Der Widerstreit entsteht erst, wenn der Glaube an den Sohn Gottes aufhört rational zu sein und sich historisch gestaltet, wenn er zum Glauben wird an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, an die

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 292.

Digitized by Google

Menſchwerdung Gottes in dieſem beſtimmten Individuum. Aber auch dieſer Widerſtreit iſt nur ſcheinbar. Der Sohn Gottes iſt kein Object der äußeren Erfahrung; es giebt kein empiriſches Kennzeichen, wodurch er ſich offenbart. Wenn er auch in der Erfahrung und in der Sinnenwelt erſcheint, ſo läßt er ſich doch nicht durch Erfahrung und ſinnlichen Augenſchein erkennen; er wird als Sohn Gottes erkannt oder geglaubt nur durch ſeine vollkommene Uebereinſtimmung mit dem Urbilde der Menſchheit in uns; nur der Geiſt in uns giebt von ihm Zeugniß, keine äußere geſchichtliche Erfahrung. Alſo iſt auch der hiſtoriſche Glaube an den Sohn Gottes in ſeiner Wurzel bedingt durch den rationalen Glauben, der gleich iſt dem praktiſchen. Dieſes Individuum iſt der Sohn Gottes, d. h. es iſt in ſeinem Leben und in ſeiner Lehre der vollkommene Ausdruck des menſchlichen Urbildes, des moraliſchen Ideals; es iſt darum unſer Vorbild, dem wir unbedingt nachfolgen, durch deſſen Aufnahme in unſeren Willen und in unſere innerſte Geſinnung wir allein erlöſt werden können. Hier iſt der hiſtoriſche, der rationale und praktiſche Glaube in einem Principe verknüpft, ſie bilden einen Glauben, in dem ſich jene Antinomie vollkommen auflöſt.

Es iſt klar, wie allein der Gegenſatz zwiſchen Kirchen- und Religionsglauben aufgehoben werden kann. Wird er in dieſem Punkte nicht aufgehoben, ſo iſt er überhaupt unverſöhnlich. Der rationale Glaube iſt mit dem praktiſchen ein und derſelbe. Wenn der hiſtoriſche Glaube durch den rationalen bedingt iſt, ſo iſt zwiſchen Kirchen- und Religionsglauben kein Widerſpruch; gilt dagegen der hiſtoriſche Glaube als unbedingt und unabhängig von aller Vernunfteinſicht, als Glaube an ein wunderbares Factum, ſo iſt der Widerſpruch zwiſchen Kirche und Religion niemals zu löſen. Dann ſind die Glaubensprincipien beider grundverſchie-

Digitized by Google

den: das Princip des Kirchenglaubens iſt empiriſch, das des Religionsglaubens iſt rational. Auf dieſen verſchiedenen Glaubensgrundlagen iſt keine Vereinigung denkbar. In allen Religionen daher, die den hiſtoriſchen Glauben zur Hauptſache machen und darum im äußeren Cultus ihren Schwerpunkt haben, entſteht der unverſöhnliche Streit zwiſchen Glaube und Vernunft. Die Grundfrage aller dieſer Streitfragen, womit die Geſchichte der Religionen erfüllt iſt, betrifft das Glaubensprincip: ob es empiriſch iſt oder rational, ob es Thatſache iſt oder Idee?

Es giebt ein Kriterium, wonach wir ſicher beurtheilen können, ob das Glaubensprincip einer kirchlichen Religion jeden rationalen Grund von ſich ausſchließt oder nicht: wenn das Mittel zur Erlöſung in ein äußeres Thun geſetzt wird, wenn geglaubt wird, daß ſich der Menſch durch Expiationen irgend welcher Art entſündigen könne! Dann iſt der Glaube innerlich todt. Der Glaube an Expiationen iſt die nothwendige Folge eines bloß hiſtoriſchen und empiriſchen Offenbarungsglaubens. Iſt die Erlöſung ein von unſerer Geſinnung unabhängiges Wunderwerk, ſo können wir die Erlöſung nur empfangen durch Gott, ſo iſt es Gott allein, der in uns die Erlöſung und auch den Glauben an die Erlöſung bewirkt, „er erbarmet ſich, welches er will, und verſtocket, welchen er will;“ ſo können wir Gott nur durch äußere Werke dienen, der einzige Ausdruck eines Gott wohlgefälligen Wandels ſind die Werke des Cultus, die Opfer und Expiationen.

Das iſt der Punkt, den ein bloß empiriſcher Kirchenglaube feſthalten muß, und welchen der reine Religionsglaube niemals annehmen kann. Die Vernunft kann *nie* glauben, daß Expiationen erlöſen. So lange als Expiationen religiöſen Werth haben oder beanſpruchen dürfen auf Grund des kirchlichen Glaubens, wird auch der Streit dieſes Glaubens mit der Vernunft, der

Digitized by Google

Kirche mit der reinen Religion dauern: so lange werden die Prieſter klagen über den Unglauben der Vernunft.

In demſelben Maße als der Kirchenglaube den Religionsglauben bekämpft, wird er ſich ausſchließlich auf ſeine hiſtoriſche Grundlage, auf die Ueberlieferungen und den Cultus ſtützen; in demſelben Maße als er dem Religionsglauben zuſtrebt und ſich demſelben nähert, wird er jene Grundlage verlaſſen und auf die Geſinnung und den ſittlichen Lebenswandel des Menſchen das Hauptgewicht legen; die äußeren Formen werden abgeſtreift, die hierarchiſche Scheidewand zwiſchen Prieſtern und Laien fällt, und allmälig, im Wege einer ruhigen Reform, ändert ſich die ganze innere Glaubensverfaſſung. So entwickelt ſich die Religion, wie der Menſch ſelbſt: „da er ein Kind war, redete er wie ein Kind und war klug wie ein Kind; nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt.“

Wir haben erklärt, was den Kirchenglauben vom Religionsglauben unterſcheidet. So lange der Kirchenglaube nicht aufhört, dieſe unterſcheidenden Kennzeichen ſeiner Cultusformen für ſein wahres Weſen zu halten, woran kein Buchſtaben verloren geben dürfe, befindet er ſich in einer unendlichen Differenz und Entfernung von der unſichtbaren Kirche. Wenn der Kirchenglaube anfängt, alles, was ihn vom Religionsglauben trennt, für das weniger Weſentliche zu halten, ſo thut er den erſten Schritt zur Annäherung an den Vernunftglauben; dann beginnt ſein Uebergang zur reinen Religion, und der Zeitpunkt iſt gekommen, wo die Wirkung der unſichtbaren Kirche in der ſichtbaren erſcheint. Dieſer Zeitpunkt iſt der Anfang der geſchichtlichen Kirche. Jetzt erſt giebt es von dem Reiche Gottes auf Erden auch eine hiſtoriſche Vorſtellung*).

*) Ebendaſ. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 292—98.

Digitized by Google

III.

Die Religion als Kirche.

Die reine Religion als der innerſte Grund und der letzte Zweck alles Kirchenglaubens lebt nur in der Geſinnung; ſie iſt und bleibt unſichtbar, ſie iſt kein Gegenſtand der äußeren geſchichtlichen Erfahrung, ſie hat keine Geſchichte. Geſchichtlich iſt nur ihre Erſcheinung und Entwicklung in der Zeit. Dieſe Erſcheinung iſt die Kirche; nur dieſe läßt ſich hiſtoriſch vorſtellen. Es giebt eigentlich keine Religions-, ſondern nur eine Kirchengeſchichte, denn nicht die Religion, nur die Kirche iſt wandelbar, d. h. der in einer kirchlichen Gemeinſchaft und in kirchlichen Formen erſcheinende Religionsglaube.

Religiös iſt der Kirchenglaube nur, ſoweit er durchdrungen iſt vom moraliſchen Glauben, dieſen als ſeine ewige Grundlage erkennt, von dieſer Grundlage ſich abhängig weiß, dieſe Abhängigkeit öffentlich bekundet. Die hiſtoriſche Vorſtellung, die wir ſuchen, hat daher keinen anderen Gegenſtand als den religiöſen Kirchenglauben; ſie beginnt deßhalb erſt in dem Zeitpunkte, wo der religiöſe Kirchenglaube in der Geſchichte der Menſchheit hervortritt, wo ſich ein Glaube und eine Glaubensgemeinſchaft auf rein moraliſchem Grunde bildet. Dazu gehört die volle Einſicht in den Unterſchied des moraliſchen und hiſtoriſchen Glaubens, in den Unterſchied dieſer beiden Glaubensprincipien: die volle Einſicht, daß kein hiſtoriſcher oder ſtatutariſcher Glaube den Menſchen erlöſen könne. Wo dieſe Ueberzeugung zum erſtenmale in einer Glaubensgemeinſchaft ſich öffentlich ausſpricht, da erſcheint zum erſtenmale der Religionsglaube, da beginnt die hiſtoriſche Vorſtellung vom Reiche Gottes auf Erden, und die Geſchichte der Kirche nimmt hier ihren Ausgangspunkt*).

*) Ebendaſ. III St. II Abth. Hiſtoriſche Vorſtellung der allmäli-

1. Die jüdiſche Kirche.

Dieſer Ausgangspunkt iſt nicht die jüdiſche Kirche. Die jüdiſchen Glaubensgeſetze entbehren alle Bedingungen einer rein moraliſchen Geſetzgebung; ſie ſind, was moraliſche Gebote nie ſein dürfen, Zwangsgeſetze; ſie fordern die äußere Beobachtung, die legale Erfüllung; dieſe legale Geltung iſt ihr hauptſächlicher Zweck. Es giebt unter den jüdiſchen Glaubensgeboten keines, deſſen Erfüllung nicht erzwungen werden könnte, deſſen äußere Erfüllung nicht dem Geſetze genugthäte. Die Motive der Geſetzeserfüllung ſind keineswegs moraliſche Triebfedern; der gerechte d. h. der legale Menſch wird belohnt, der ungerechte beſtraft; Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe ſind die Motive des Glaubensgehorſams und der Geſetzeserfüllung. Es iſt nicht die Gerechtigkeit, nicht einmal die des äußeren Rechts, wonach im Sinne des jüdiſchen Glaubens gelohnt und geſtraft wird. Die Gerechtigkeit trifft nur den Schuldigen; die jüdiſche Gerechtigkeit ſtraft auch den Unſchuldigen, ſie iſt nicht Gerechtigkeit, ſondern Rache, maßloſe Rache; ſie rächt der Väter Miſſethat an den Nachkommen bis in's dritte und vierte Glied. Die Ankündigung einer ſolchen Strafgerechtigkeit will nicht beſſern, ſondern ſchrecken; eine ſolche terroriſtiſche Weltregierung oder der Glaube daran kann politiſche Gründe haben, niemals moraliſche, er kann eine Maßregel der Zweckmäßigkeit ſein, eine Maßregel, die unter Umſtänden gilt. Der religiöſe Glaube iſt keine Maßregel, noch iſt er abhängig von äußeren Umſtänden; er fordert die reine Geſinnung, die vollkommen lautere, ein Ziel, das nur in der Ewigkeit erreicht werden kann; deßhalb fordert er die Unſterblichkeit

gen Gründung der Herrſchaft des guten Princips auf Erden. — Bd. VI. S. 299. 300.

Digitized by Google

der Seele. Der jüdiſche Glaube macht dieſe Forderung nicht, denn er hat ſie nicht nöthig; der Geſetzgeber des jüdiſchen Glaubens hat auf das künftige Leben keine Rückſicht nehmen wollen, weil er nichts im Auge hatte als unter der Herrſchaft des Glaubens ein politiſches Gemeinweſen. Endlich das ſicherſte Kennzeichen des religiöſen Glaubens iſt ſeine Univerſalität, ſeine unbedingte Gültigkeit für alle Menſchen; das ſicherſte Kennzeichen des Gegentheils iſt der Particularismus, die ausſchließende Geltung für eine beſondere Nation, der Glaube an ein auserwähltes Volk: ſo iſt der jüdiſche Glaube in ſeinem innerſten Grunde nicht religiös, ſondern bloß theokratiſch in politiſcher Abſicht.

Dieſe Beurtheilung des jüdiſchen Glaubens von Seiten Kant's unterſcheidet den kritiſchen Philoſophen ſehr charakteriſtiſch von dem früheren Rationalismus der deutſchen Philoſophie. Die natürliche Theologie der Aufklärungszeit ſtand in ihren deiſtiſchen Begriffen dem Judenthum näher als der chriſtlichen Religion; ſie gefiel ſich ſogar darin, mit ihrer Vorliebe für die Verſtändigkeit des jüdiſchen Gottesbegriffs Staat zu machen gegenüber den Myſterien des Chriſtenthums. So viel wir ſehen, iſt Kant der Erſte, in dem die rationale Philoſophie der neueren Zeit die entſcheidende Wendung macht, welche die jüdiſchen Religionsbegriffe fallen läßt gegen die chriſtlichen. Der Grund zu dieſer merkwürdigen Wendung liegt am Tage für die Wenigen, welche die kantiſche Philoſophie verſtehen. Der Grund liegt nicht in einer Vorliebe Kant's für die Myſterien der chriſtlichen Glaubenslehre, dieſe Vorliebe konnte wohl einen Hamann beſtimmen; der Grund liegt allein in Kant's Lehre vom radicalen Böſen in der Menſchennatur. Dieſe Ueberzeugung beſtimmt und regulirt ſeine ganze Religionslehre, deren Thema kein anderes iſt als die Auflöſung der Frage: wie iſt die Erlöſung möglich unter der Be-

Digitized by Google

dingung des radicalen Böſen in der Menſchennatur? Hier iſt keine andere Glaubensgrundlage denkbar als die rein moraliſche, hier ſind zur Erlöſung keine anderen Bedingungen denkbar als die Wiedergeburt, das beharrliche Fortſchreiten im Guten, die erlöſende Strafe, das ſtellvertretende Leiden, der praktiſche Glaube an das radical Gute. Wenn man mit dieſen Glaubensvorſtellungen die geſchichtlichen Religionen vergleicht, ſo leuchtet ein, mit welcher von allen die kritiſche Philoſophie übereinſtimmen wird im Kern der Sache: entweder mit keiner oder allein mit der chriſtlichen*).

2. Die chriſtliche Kirche.

Erſt aus dem Chriſtenthume entſpringt die allgemeine Kirche; nur von dieſer Kirche giebt es eine welthiſtoriſche Vorſtellung, nur die chriſtliche Kirche hat eine weltgeſchichtliche Entwicklung, weil ſie in ihrem Princip angelegt iſt auf die ganze Menſchheit. Darin liegt die innere grundſätzliche Verſchiedenheit der chriſtlichen Religion von der jüdiſchen. Man muß ſich über den Grund der Sache nicht durch den äußeren hiſtoriſchen Schein ſo ſehr verblenden laſſen, daß man das Chriſtenthum für nichts anderes anſieht als eine Fortſetzung und bloße Reform der jüdiſchen Religion. Vielmehr iſt das Chriſtenthum eine vollkommene und radicale Umwandlung der religiöſen Vorſtellungsweiſe, die hier zum erſtenmal, von allen nationalen und politiſchen Einſchränkungen frei, in den moraliſchen Grund des menſchlichen Lebens ſelbſt eindringt.

Seinen geſchichtlichen Urſprung hat das Chriſtenthum in der Perſon und dem Leben Jeſu. Die erlöſende Kraft dieſes Lebens liegt allein in dem ſiegreichen Kampfe mit dem Böſen,

*) Ebendaſ. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 300—303.

Digitized by Google

der sich im Tode Jesu vollendet; es giebt keine höhere Bewährung des göttlich gesinnten Menschen, des radical guten Willens. Die Erscheinungen Jesu nach dem Tode, die Auferstehung und Himmelfahrt, gehören nicht mehr zu den Bedingungen der erlösenden Kraft seines Lebens. Es handelt sich hier nicht um ihren Werth als Thatsachen, sondern um ihren Werth als Glaubensobjecte; sie sind nicht Objecte des reinen Religionsglaubens; die Vorstellungen sowohl der Auferstehung als der Himmelfahrt sind in den Augen Kant's zu materialistisch, um moralisch zu sein. Zu den Bedingungen der Persönlichkeit gehört weder die Fortdauer des Leibes noch die räumliche Gegenwart in der Welt. Wenn wir uns die Fortdauer derselben Person nur denken können unter der Bedingung, daß eben derselbe Körper wieder belebt wird, so nennt Kant eine solche Vorstellungsweise „psychologischen Materialismus". Wenn das ewige Leben als gegenwärtig im Raume gedacht wird, so nennt Kant diese Vorstellungsweise „kosmologischen Materialismus". Der Auferstehungsglaube ist materialistisch in psychologischer Rücksicht; die Vorstellung der Himmelfahrt ist materialistisch in kosmologischer.

Der Gegenstand des christlichen Glaubens ist zunächst die Geschichte Jesu; daher ist die christliche Religion zunächst Geschichtsglaube. Genauer gesagt: das christliche Glaubensobject ist die Erzählung von der Geschichte Jesu, die mündliche und schriftliche Ueberlieferung. So ist der christliche Geschichtsglaube, näher bestimmt, ein Traditions- und Schriftglaube. Der Schriftglaube verlangt zu seiner Bewährung und Beglaubigung geschichtliche Zeugnisse, die selbst wieder Geschichtsforschung und Gelehrsamkeit voraussetzen und das meiste Vertrauen verdienen, wenn sie von unparteiischen Zeitgenossen herrühren*).

*) Ebendas. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 303 — 305. S. 304 Anmerkg.)

Digitized by Google

3. Katholicismus, Protestantismus, Aufklärung.

In Rücksicht auf die Urgeschichte des Christenthums müssen wir diese bewährenden Zeugnisse bei den römischen Geschichtsschreibern suchen; hier aber finden wir solche Zeugnisse erst spät, auch dann nur spärlich, und keine, die den Ursprung des Christenthums selbst erleuchten. So bleibt die Geschichte des Christenthums dunkel bis zu dem Zeitpunkte, wo innerhalb der christlichen Welt selbst die Schriftgelehrsamkeit sich erhebt und den christlichen Glauben zu ihrem Gegenstande macht. Jetzt wird aus dem Geschichtsglauben ein statutarischer Wunder- und Kirchenglaube, eine Orthodoxie, die als kirchliches Zwangsgesetz auftritt, die im Orient die cäsaropapistische Form der Staatskirche, im Occident die hierarchische des Papstthums annimmt und in beiden Fällen eine despotische Kirchengewalt ausübt. So ist die Geschichte des Christenthums in ihrem ersten Zeitraume dunkel, in dem folgenden das allzu helle Schauspiel eines vom reinen Religionsglauben sich mit jedem Schritte mehr entfernenden Kirchenglaubens. Statt der Erlösung des Menschen erzeugt dieser Glaube den fanatischen Glaubensstreit, die Herrschaft der Priester, die Verfolgung der Ketzer, die Religionskriege, ein Heer furchtbarer Uebel, im Hinblick auf welche man mit dem heidnischen Dichter ausrufen möchte: „tantum religio potuit suadere malorum!“

Welche von den christlichen Zeiten ist die beste? Offenbar diejenige, in welchem der Kirchenglaube sich dem Religionsglauben wieder anzunähern beginnt. Als dieses gute Zeitalter bezeichnet Kant sein eigenes, die Epoche ächter Aufklärung, die im Protestantismus entspringt. Die menschliche Vernunft hat in theoretischer Rücksicht ihre Grenze erkannt, sie bescheidet sich mit der Unerkennbarkeit der übersinnlichen Welt, sie hadert nicht

Digitized by Google

mehr über Existenz und Nichtexistenz der Glaubensobjecte; die moralische Vernunft hat begriffen, daß der Geschichts- und Kirchenglaube nichts vermag zur Erlösung und Seligkeit des Menschen; die Welt nimmt zu in der Einsicht, daß der religiöse Glaube seine Wurzel in der Gesinnung habe, die jeden äußeren Zwang ausschließt, daß kein äußerer Gewissenszwang geübt werden dürfe, daß die oberste Staatsgewalt selbst moralisch verpflichtet sei, die Gewissensfreiheit zu achten und zu schützen. Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen der moralische Glaube Raum gewinnen, die sichtbare Kirche ihrem wahren Ziele, der unsichtbaren, zustreben, mit der unsichtbaren Kirche das Reich Gottes erscheinen kann, nicht als ein messianisches Ende der Welt, wie es die Apokalypse verkündet, sondern als ein moralisches in dem Willen und den Gesinnungen der Menschen. „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ *)

IV.

Das Religionsgeheimniß.

1. Der Begriff des Mysteriums.

Unter dem Gesichtspunkte der Vernunftreligion erscheint die Kirche und ihre Gemeinschaft gegründet auf den moralischen Glauben. Diesem Begriff der Kirche liegt jenseits der Vernunftgrenzen eine andere Vorstellungsweise gegenüber, die den Grund der Kirche als ein undurchdringliches und heiliges Geheimniß betrachtet.

Heilig kann ein Geheimniß nur sein, sofern es moralischer Natur ist. Wie aber kann das Moralische geheimnißvoll sein?

*) Ebendas. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 304—313.

Digitized by Google

Das Geheimniß verſchließt ſich der theoretiſchen Vernunft, es iſt von Seiten unſeres Verſtandes undurchdringlich, weder erkennbar noch denkbar. Etwas kann ſehr wohl unerkennbar ſein und iſt doch kein Geheimniß, das Unerforſchliche iſt nicht das Geheimnißvolle: die Freiheit iſt kein Geheimniß und doch unerkennbar; die Schwere in der Natur iſt allbekannt und doch in ihrem letzten Grunde unerforſchlich. Alſo der Charakter des Geheimniſſes liegt darin, daß etwas von uns nicht gedacht, nicht ausgeſprochen, nicht mitgetheilt werden kann. Das Geheimnißvolle iſt das Unmittheilbare; ſein Gegentheil iſt, was ſich mittheilen läßt: das Oeffentliche. Was ſich nie mittheilen läßt und ſeiner Natur nach ſtets verborgen bleibt, iſt ein ewiges Geheimniß.

Es giebt Geheimniſſe, die nicht ewig ſind; ſie gelten noch als Geheimniſſe, aber der weiterdringende Geiſt hebt den Schleier und durchſchaut, was der früheren Welt undurchdringlich war: ſolche Geheimniſſe ſind die verborgenen Kräfte der Natur. Aber jede Natureinſicht iſt an ſich mittheilbar; das Naturgeheimniß beſteht nur darin, daß man die gewonnene Einſicht in die Beſchaffenheit oder Behandlung der Naturkräfte nicht mittheilen will, daß man ſie ſorgfältig und gefliſſentlich geheim hält: ein ſolches Geheimniß iſt ein „Arcanum“. So ſind auch die ſogenannten geheimen Dinge in der politiſchen Welt an ſich mittheilbar; nicht ſie ſelbſt, nur die Kenntniß davon iſt verborgen; das Geheimniß beſteht hier in der willkürlichen Geheimhaltung: ſolche politiſche Geheimniſſe ſind „Secreta“, Dinge, die nicht alle Welt wiſſen ſoll und die nicht veröffentlicht werden dürfen.

Das ewige Geheimniß iſt weder ein Arcanum noch ein Secretum. Es kann auch nicht in unſerem moraliſchen Handeln geſucht werden, denn die Geſinnung iſt zwar verborgen, aber mittheilbar. Ewig geheimnißvoll iſt allein das göttliche Handeln:

Digitized by Google

dieſes Geheimniß iſt ein „Myſterium“. Wir glauben an das höchſte Gut, d. h. an eine moraliſche Weltordnung, vermöge deren die vollendete Sittlichkeit die Urſache der vollendeten Glückſeligkeit bildet. Dieſe Weltordnung iſt eine ſittliche Weltregierung, eine ſolche Weltregierung iſt göttliche Wirkſamkeit; wir glauben an dieſe göttliche Wirkſamkeit, aber *wie* ſie geſchieht, iſt und bleibt uns ewig verborgen: in dieſem Punkte liegt das Myſterium, in dieſem Punkte wird der Vernunftglaube zum „Vernunftgeheimniß“ *).

2. Das Myſterium der Weltregierung.

(Die Trinität.)

Die Regierung eines Staates wird gedacht als geſetzgebende, ausführende, rechtſprechende Gewalt. Nach dieſer Analogie muß die göttliche Weltregierung oder Gott in ſeinem moraliſchen Verhältniſſe zur Welt in dieſen drei Formen gedacht werden: als Geſetzgeber, Regent und Richter der Welt. Als Geſetzgeber iſt er abſolut heilig, ſein Zweck iſt die Herrſchaft des ſittlichen Geſetzes in den Herzen der Menſchen, das Reich Gottes auf Erden; als Regent iſt er abſolut gütig, er läßt unſere mangelhafte That durch die gute Geſinnung ergänzt werden und um der letzteren willen als voll gelten; als Richter iſt er abſolut gerecht, ſeine Gnade will verdient ſein durch die gute Geſinnung.

Die drei menſchlichen Staatsgewalten können wir als Bedingungen eines gerechten Staates nur getrennt, dagegen die drei göttlichen Gewalten der Weltregierung nur vereinigt denken: als *eine* Perſönlichkeit in drei verſchiedenen Beziehungen, als „die dreifache moraliſche Qualität des Weltoberhauptes“. Dieſe Vorſtellungsweiſe bildet die „Trinität des Vernunftglaubens“;

*) Ebendaſ. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. V. S. 314—316. S. 315 und 316 Anmerkg.

Digitized by Google

ihr Gegenstand ist die moralische Weltregierung, gedacht nach dem Postulate der Vernunft, nicht nach menschlichen Analogien, also gereinigt von allen anthropomorphischen Vorstellungen. In diesem Sinne darf die Trinität als „das Glaubenssymbol der ganzen reinen Religion" gelten. Auch die vorchristlichen Religionen enthalten in der Tiefe ihres Glaubens eine trinitarische Gottesvorstellung, die sich in verschiedenen Formen wiederfindet bei den alten Persern, Indern, Aegyptern, den späteren Juden u. s. f.

Praktisch genommen, ist die Trinität ein Vernunftglaube, d. h. ein durch die eigene Vernunft geoffenbartes Geheimniß; theoretisch genommen, ist sie ein vollständiges Mysterium, dessen Ausdruck, wie man ihn auch stellen mag, ein unverständliches Symbol bleibt*).

3. Das Mysterium der Berufung, Genugthuung und Erwählung**).

Jede der göttlichen Eigenschaften enthält ein unauflösliches Geheimniß, einen Verein von Bedingungen, die der menschliche Verstand niemals vereinigen kann. Gott als der Gesetzgeber der Welt gründet ein Reich, dessen Bürger zu sein alle Menschen berufen sind: dieses Reich ist Gottes Schöpfung, diese Bürger sind seine Geschöpfe. Nun ist die erste Bedingung zur Verwirklichung moralischer Zwecke, also zum Bürgerrecht in dem moralischen Reiche, die Freiheit, das unbedingte Vermögen der Selbstbestimmung. Wie können Geschöpfe frei sein? Wie läßt sich frei sein und geschaffen (berufen) sein vereinigen? In der Vorstellung Gottes als des moralischen Weltgesetzgebers liegt das unauflösliche Mysterium der „Berufung".

*) Ebendas. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 317—20.

**) Ebendas. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 320—25.

Digitized by Google

Gott als Regent der Welt macht, daß sein Gesetz erfüllt und die Menschen erlöst werden. Die Erlösung ist der Zweck der göttlichen Weltregierung. Aber böse, wie die Menschen in der Wurzel ihres Willens (von Natur) sind, können sie auch durch die Wiedergeburt dem Gesetze nicht völlig gerecht werden. Die Genugthuung geschieht durch die göttliche Güte, die durch fremdes Verdienst die Menschen erlöst. Also empfängt der Mensch ein Gut, das nicht von ihm selbst herrührt. Wie läßt sich diese Erlösung, die in einem Erlöstwerden besteht, mit der Spontaneität des menschlichen Willens vereinigen? Diese Vereinigung ist das Mysterium der „Genugthuung".

Gott als Richter der Welt entscheidet über Seligkeit und Verdammniß der Menschen. Vor dem gerechten Richter ist die Bedingung zur Seligkeit die gute Gesinnung. Nun ist der Mensch durch die ursprüngliche Beschaffenheit seines Willens nicht gut, er ist unfähig, von sich aus die gute Gesinnung in sich zu erwecken; es ist also Gott, der sie in ihm bewirkt. Verdient ist diese göttliche Wirkung durch nichts, denn was sie allein verdienen könnte, die gute Gesinnung des Menschen, ist erst die Folge jener göttlichen Wirkung. Also ist es Gott, der im Menschen die Bedingung zur Seligkeit schafft, ohne alles Verdienst, ohne allen Grund von Seiten des Menschen, also vollkommen grundlos, aus reiner Willkür, nach seinem unbedingten Rathschluß. Die Seligkeit und Verdammniß der Menschen ist eigentlich kein Richterspruch, sondern eine Wahl Gottes; er richtet nicht, er hat schon gerichtet, d. h. er hat erwählt die Einen zur Seligkeit, die Anderen zur Verdammniß. Wie vereinigt sich diese grundlose Wahl mit der nach Verdienst austheilenden Gerechtigkeit? Wie vereinigt sich die göttliche Gnade mit der göttlichen Gerechtigkeit? Durch den menschlichen Verstand

Digitized by Google

iſt dieſe Vereinigung nicht zu begreifen: ſie iſt das Myſterium der „Erwählung".

Alle dieſe Myſterien ſind nur verſchiedene Seiten eines und deſſelben großen Geheimniſſes. Woher kommt in der Welt das Gute und Böſe? Wie kann aus dem Böſen das Gute hervorgehen; wie können ſolche, die böſe ſind, gut werden? Warum werden es die Einen und nicht auch die Anderen? Warum beharren die Einen im Böſen, während ſich die Anderen zum Guten bekehren? Alle dieſe Fragen treffen den verborgenen Grund der moraliſchen Welt, der ſich nicht erhellen läßt durch Begriffe. Dieſes intelligible Princip der Welt läßt ſich nicht einſehen, wie die in der Natur wirkſamen Kräfte oder die geheimen Beweggründe in der politiſchen Welt. Das moraliſche Weltgeheimniß liegt in der Erlöſung des Menſchen vom Böſen. Als Poſtulat der religiöſen Vernunft iſt dieſe Erlöſung vollkommen gewiß und mittheilbar für alle Welt; als Object des Verſtandes d. h. als Weltbegebenheit iſt ſie vollkommen unbegreiflich. Die Trinität iſt nichts anderes als der Lehrbegriff dieſes Glaubens, als der in ein Dogma verwandelte Erlöſungsglaube, als der theologiſche Verſuch, die Thatſache der Erlöſung aus dem Weſen Gottes zu erklären.

Soll der chriſtliche Glaube von anderen Glaubensarten durch eine theoretiſche Form unterſchieden werden, ſo iſt eine ſolche Erklärung nothwendig, und in dieſer Rückſicht bildet die Trinität die claſſiſche Formel des Kirchenglaubens. Für den praktiſchen oder religiöſen Glauben iſt das Symbol gleichgültig; er glaubt die Erlöſung, aber frägt nicht: wie iſt ſie möglich? Und nur auf dieſe Frage giebt das Symbol die aus dem Weſen Gottes geſchöpfte, geheimnißvolle und unbegreifliche Antwort.

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Offenbarungs- und Vernunftglaube. Dienſt und Afterdienſt Gottes.

I.

Geoffenbarte und natürliche Religion.

1. Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus.

Die Aufgabe der kantiſchen Religionslehre iſt durchgängig kritiſch. Hatte es ſich in der Metaphyſik um die reine Vernunft in Rückſicht der Erkenntniß, in der Sittenlehre um den reinen Willen gehandelt, ſo handelt es ſich hier um den reinen Glauben. Die drei Hauptpunkte der bisherigen Unterſuchung waren das radicale Böſe, die Wiedergeburt und Erlöſung, die Kirche als das moraliſche Gottesreich auf Erden. Es bleibt noch ein Punkt übrig, der mit der Lehre von der Kirche und dem Volke Gottes genau zuſammenhängt: der Begriff des Gottesdienſtes oder des Cultus. Wie die kritiſche Lehre überall das Aechte vom Unächten ſondert, wie ſie eben noch zwiſchen unſichtbarer und ſichtbarer, wahrer und falſcher Kirche unterſchieden hatte, ſo gilt es jetzt den Unterſchied zwiſchen „Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips“*).

*) Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. V. Viertes Stück. Vom Dienſt

Digitized by Google

Unſer Gottesdienſt richtet ſich nach unſerem Gottesglauben. Der religiöſe Inhalt des letzteren iſt Gott als moraliſcher Geſetzgeber der Welt, die Sittengebote (Pflichten) als Gottesgebote. Dieſer Inhalt gilt in zwei möglichen Formen oder Vorſtellungsweiſen: entweder erſcheinen uns jene Gebote darum als ſittlich und verpflichtend, weil ſie der göttliche Wille gegeben hat, oder ſie erſcheinen darum als göttlich, weil ſie die ewigen Forderungen der ſittlichen Vernunft ſind. Im erſten Fall iſt der Glaubensinhalt geoffenbart, weil er beſtimmt wird durch eine göttliche Willensäußerung; im zweiten iſt er natürlich, weil er gegeben iſt durch unſere eigene Vernunft: jene Vorſtellungsweiſe macht die „geoffenbarte", dieſe die „natürliche Religion".

Das Verhältniß zwiſchen Offenbarungs- und Vernunftglauben läßt ſich aus drei Standpunkten beurtheilen: entweder gelten beide für unvereinbar, oder ihre Vereinigung gilt den Einen als eine mögliche, den Anderen als eine nothwendige; der erſte Standpunkt erklärt die Offenbarung für unmöglich, der zweite läßt ſie gelten (ohne ſie für nothwendig zu halten), der dritte fordert ſie; die „Naturaliſten" verneinen die Offenbarung, die „Rationaliſten" räumen ihre Möglichkeit ein, die „Supernaturaliſten" behaupten die Nothwendigkeit der Offenbarung.

Wie urtheilt die kritiſche Philoſophie? Sie kann die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweiſen und darum auch nicht behaupten: daher ſtimmt ſie nicht mit den Naturaliſten, die ihr dogmatiſch erſcheinen. Da ſie die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweiſen kann, ſo kann ſie auch deren Möglichkeit nicht widerlegen, ſie läßt dieſelbe gelten und ſtimmt in dieſem Punkte mit den Rationaliſten; ſie kann die Nothwendigkeit der Offen-

und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. — Bd. VI. S. 329—332.

Digitized by Google

barung nicht beweiſen, darum weder beſtreiten noch behaupten. Wenn nun die Supernaturaliſten dieſe Nothwendigkeit nicht dogmatiſch beweiſen wollen, ſo kann ihr Streit mit den Rationaliſten auf einer gemeinſchaftlichen Grundlage geführt werden: beide anerkennen den ſittlich-religiöſen Glaubensinhalt und die Möglichkeit ſeiner Offenbarung; worüber ſie ſtreiten, iſt der Werth der Offenbarung in Abſicht auf die Religion, die Geltung und das Recht, welches die Offenbarung auf dem religiöſen Gebiete beanſprucht.

2. Die Offenbarung als Religionsmittel.

Die Lehre Chriſti.

Der religiöſe Glaubensinhalt ſoll allgemein gültig ſein, alſo mittheilbar für alle. Iſt er nicht allgemein verſtändlich, ſondern nur wenigen zugänglich, ſo iſt die Religion nicht natürlich, ſondern gelehrt. Geſetzt, die göttliche Offenbarung wäre nicht allgemein mittheilbar, ſo könnte die natürliche oder moraliſche Religion auch nie geoffenbart, und die geoffenbarte Religion nie die allgemein gültige ſein: das war der Geſichtspunkt, unter dem Reimarus die geoffenbarte Religion bekämpfte; er zeigte, daß die Offenbarungsurkunden einer Einſicht und Erklärung bedürfen, die an einen beſondern und ausſchließenden Bildungsgrad geknüpft ſeien und darum die Geltung einer geoffenbarten Religion nothwendig einſchränken.

Wenn aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung rein moraliſch, alſo mit dem ſittlichen Vernunftgeſetz identiſch und darum allgemein mittheilbar iſt, ſo verträgt ſich eine ſolche Offenbarung mit dem Vernunftglauben, und es kann in dieſem Falle geoffenbarte und natürliche Religion in der Hauptſache eines ſein. Die Menſchen hätten aus eigener Vernunft auf die geoffenbarten

Digitized by Google

Wahrheiten kommen können und ſollen, nur würden ſie niemals ſo früh darauf gekommen ſein; die göttliche Offenbarung hat den langſamen und ſchwerfälligen Gang der menſchlichen Vernunft beſchleunigt, ſie hat gehandelt, wie jede weiſe und richtige Erziehung, die ihren Zögling ſo leitet, daß er aus eigener Kraft ſein Ziel ſicherer und früher erreicht, als wenn er ſich ſelbſt und dem Zufall wäre überlaſſen geblieben: das war der Geſichtspunkt, unter dem Leſſing in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts die Offenbarung in der Religion rechtfertigte. In derſelben rationalen Weiſe will Kant die Verbindung zwiſchen Offenbarung und Religion gefaßt wiſſen. Die Offenbarung gelte als Religionsmittel, nicht als Religionsgrund: ſie diene zur Entwicklung der Religion, nicht zu deren Erzeugung*).

Es giebt eine ſolche zugleich geoffenbarte und natürliche (rein moraliſche) Religion: die Lehre Chriſti. Hier iſt der religiöſe Glaubensinhalt vollkommen in der Tiefe der menſchlichen Vernunft begründet; doch hat dieſer Glaube ſeinen geſchichtlichen Grund und Ausgangspunkt in Chriſtus; er iſt durch ihn der Welt offenbart worden. Was Chriſtus der Welt offenbart hat, iſt in ſeiner reinſten und einfachſten Form der moraliſche Glaube in ſeiner ganzen Vollkommenheit. Hier tritt zum erſtenmal die ſittliche Beſtimmung des Menſchen ohne alle Blendung klar und anſchaulich vor das Auge der Welt: das Gute beſteht allein in der Geſinnung, die böſe Geſinnung iſt ſchon die böſe That, im Herzen haſſen heißt tödten, alle Wahrheit iſt Wahrhaftigkeit, die das innere Geſetz fordert und kein bürgerliches Erpreſſungsmittel dem Menſchen abzwingen kann; die gute Geſinnung iſt nur möglich durch die radicale Umwandlung des Willens, durch

*) Ebendaſ. IV St. I Theil. Vom Dienſt Gottes in einer Religion überhaupt. — Bd. VI. S. 333—337.

Digitized by Google

die Vernichtung der Selbstsucht; wo die Herrschaft der Selbstsucht gebrochen ist, da verstummen die feindseligen Gesinnungen, der Durst nach Rache und der Haß gegen die Feinde; Liebe und Wohlwollen werden die Triebfedern des wiedergeborenen Willens, der sich selbst das göttliche Gebot giebt: „liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst."

Diese durch Christus geoffenbarte Lehre enthält nichts, das, einmal ausgesprochen, nicht in der Tiefe jedes Gemüthes seinen natürlichen Widerhall findet und anerkannt wird als das Gebot der eigenen Vernunft, das jeder sich selbst geben sollte und könnte. In dieser Anerkennung haben die Gebote Christi sämmtlich ihre Geltung: sie gelten unbedingt, nicht um ihrer geschichtlichen Offenbarung, sondern um ihres menschlichen Ursprungs willen. So ist in Rücksicht der christlichen Gebote die Offenbarung nur das Mittel zu ihrer Verbreitung, zu ihrer öffentlichen Geltung, nicht die ausschließende und oberste Bedingung zu ihrer Geltung überhaupt*).

3. Die Offenbarung als Religionsgrund.

Der Glaube als Gehorsam. Kleriker und Laien.

Dieses richtige und normale Verhältniß zwischen Religion und Offenbarung wird umgekehrt, wenn die Offenbarung mehr sein will als Mittel zur Religion, wenn sie den Anspruch macht, den alleinigen Rechtsgrund der Religion zu bilden. Dann gelten die Gebote der Religion lediglich deßhalb, weil sie geoffenbart sind, weil es in den heiligen Schriften so geschrieben steht; dann gilt die Offenbarung nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Thatsache: weil es so geschehen ist, weil es die heiligen Ur-

*) Ebendas. IV St. I Theil. I Abschn. Die christliche Religion als natürliche Religion. — Bd. VI. S. 237—344.

Digitized by Google

kunden so berichten. Jetzt ändert sich von Grund aus die Gestalt der Religion.

Die Offenbarung gilt als Statut. Die Gültigkeit ihres Inhalts ist bedingt nicht durch ihre Uebereinstimmung mit der moralischen Vernunft, sondern allein durch das Factum der Offenbarung. Dieses Factum soll geglaubt werden, unabhängig von dem Zeugniß und der Prüfung des Geistes in uns. Der Glaube wird zum Befehl, zur „fides imperata"; die Annahme dieses Glaubens wird mithin zur Befolgung eines Befehls, der Glaube verwandelt sich in Gehorsam, in den von der eigenen Vernunft unabhängigen, also blinden Gehorsam, er wird zur „fides servilis".

Nur in dieser Form kann der Offenbarungsglaube allgemein werden. Der blinde Gehorsam gegen die Offenbarungsstatute läßt sich erzwingen und durch Zwang verbreiten. Dagegen ist die Einsicht in die Offenbarungsurkunde selbst, diese eigentliche Grundlage des Glaubens, eingeschränkt auf gewisse nur den wenigsten zugängliche Bedingungen, sie erfordert Schriftgelehrsamkeit zur Schrifterklärung. Ein Glaube aber, der sich auf Gelehrsamkeit gründet, ist nicht natürliche, sondern gelehrte Religion, deren Verbreitung nicht weiter reicht als der enge Kreis der Gelehrtenbildung. Wenn nun eine solche Religion, zu deren Beurkundung Gelehrsamkeit gehört, doch allgemein verbreitet werden soll, so müssen die Gläubigen, die Anhänger dieser Religion, in zwei grundverschiedene Klassen zerfallen: in Wissende und Gehorchende, in Kleriker und Laien. Jene sind die berufenen Glaubensinterpreten, die Verwalter der Glaubensvorschriften; diese glauben, was die Kleriker sagen. Die einen verhalten sich in Glaubenssachen befehlend, die anderen gehorchend. Wer nicht Kleriker ist, der ist Laie. Wo sich daher der Glaube

Digitized by Google

bloß auf die Thatsache der Offenbarung und deren Urkunde gründet, da folgt die Beherrschung der Laien durch die Kleriker, da liegt die Gefahr nahe, daß sich diese auf dem Glaubensgebiete einheimische Herrschaft auch über den Staat erstreckt, daß die Kleriker durch die Laien auch den Staat beherrschen, und der religiöse Glaube als despotische Gewalt auch im weltlichen Sinn auftritt. Wenn sich also die Offenbarung zum christlichen Glauben nicht als Mittel, sondern als alleinige Bedingung verhält, so muß diese Art der christlichen Religion sich kirchlich-hierarchisch gestalten. Ein solches Christenthum bleibt in seiner Grundlage jüdisch *).

II.

Der Afterdienst Gottes.

1. Der Religionswahn.

Von hier aus lassen sich die Folgen dieser Glaubensverfassung klar übersehen. Die Offenbarung gilt nicht als Religionsmittel, sondern als Religionsgrund. Demnach gilt auch der historische Offenbarungsglaube nicht als Mittel, sondern als Zweck der Religion. Der Besitz des Mittels erscheint in dieser Glaubensverfassung schon als der Besitz des Zwecks. Das äußere, gehorsame Bekenntniß der Glaubensstatute, der blinde Glaubensgehorsam erscheint jetzt als die Sache selbst, als die vollkommen fertige Religion.

Das Mittel hat nur relative Geltung. Wenn man ihm absolute zuschreibt, so giebt man ihm einen imaginären Werth und täuscht sich selbst über den wahren. Die Art dieser Täuschung läßt sich an einem Fall aus dem gewöhnlichen und pro-

*) Ebendas. IV St. I Th. II Abschn. Die christliche Religion als gelehrte Religion. — Bd. VI. S. 344—349.

Digitized by Google

fanen Menſchenleben anſchaulich machen. Das Geld repräſentirt den öffentlichen Werth der Dinge; es iſt ein Mittel, wodurch wir uns ſo viele Bedingungen zum Genuß und zur Bildung verſchaffen können; ſein Zweck iſt dieſe für uns und andere nützliche Verwendung. Iſt der Beſitz dieſes Mittels auch ſchon der Beſitz dieſes Zweckes? Heißt Geld haben ſchon ſo viel als beſitzen, was wir durch Geld erwerben können? Wer ſich dieß einbildet, wird vollkommen befriedigt ſein im bloßen Beſitze des Geldes, er wird von dem Gelde nichts weiter wollen als es beſitzen, er wird meinen, durch dieſen Beſitz alles Weitere entbehren zu können oder eigentlich ſchon zu haben: dieſe Einbildung macht den Geiz; der Beſitz des Geldes erſcheint dem Geizigen als der Beſitz alles Anderen, als der abſolute Beſitz, der zu wünſchen nichts übrig läßt. Dieſe Täuſchung nennen wir Wahn. Wer im Beſitze der Religionsmittel ſchon meint, auch im Beſitze der Religionszwecke zu ſein, wer ſich für erlöſt hält durch den bloßen Gehorſam gegen die Glaubensſtatute, durch die Befolgung der Glaubensbefehle, deſſen Täuſchung iſt der „Religionswahn". Wenn ein ſtatutariſcher Glaube als die nothwendige und oberſte Bedingung des religiöſen und gottwohlgefälligen Lebens gilt, ſo iſt davon der Religionswahn die nothwendige Folge*).

2. Rechtfertigung durch den Cultus.

Es iſt eine nothwendige Folge dieſes Wahnes, daß der Dienſt Gottes in etwas Anderes geſetzt wird als die gute Geſinnung und den ſittlichen Lebenswandel. Was dieſes Andere auch ſei, unabhängig von der Geſinnung iſt es ein äußerliches, mora-

*) Ebendaſ. IV St. II Theil. Vom Afterdienſt in einer ſtatut. Rel. §. 1. — Bd. VI. S. 350—53.

Digitized by Google

lisch werthloses Thun, das als Gottesdienst gelten will, als solcher befohlen, als solcher gläubig gehorsam geübt wird. So erzeugt sich der unächte Cultus, „der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips". Die Befolgung des Religionswahns kann nichts anderes sein als „Afterdienst Gottes".

Was man ohne geläuterten und in der Wurzel umgewandelten Willen thun kann, das ist vor Gott vollkommen werthlos und gilt nicht durch den Religionsglauben, sondern bloß durch den Religionswahn. Es ist dabei vollkommen gleichgültig, was man zur vermeintlichen Ehre Gottes äußerlich thut: ob der Gottesdienst in öffentlichen Feierlichkeiten und Anpreisungen oder in persönlichen Aufopferungen, Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl. besteht; ob man zur Ehre Gottes Worte oder Naturgüter oder die eigene Person selbst opfert. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes."

Wenn einmal der Schwerpunkt des Gottesdienstes in etwas Anderes fällt als das moralische Leben, so ist dem falschen Cultus Thor und Thür geöffnet und nicht mehr abzusehen, wo er Halt machen soll. Hat sich einmal die Religion in den Religionswahn verkehrt, so ist die Folge ein grenzenloser Afterdienst. Man bilde sich nicht ein, daß man auf diesem Gebiete des äußerlichen und unächten Cultus Grenzen bestimmen und Unterschiede feststellen könne. Es macht keinen Unterschied, ob der äußeren Opfer mehr oder weniger sind, ob ihre Form gröber oder feiner ist; sie sind im Principe werthlos, darum ist ihr Gradunterschied, wenn es einen giebt, im Principe gleichgültig. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina an-

Digitized by Google

ſtellt, ob er ſeine Gebetsformel mit den Lippen oder wie der Tibetaner durch ein Gebetrad an die himmliſche Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moraliſchen Dienſtes Gottes es auch immer ſein mag, das iſt alles einerlei und von gleichem Werth. Es kommt hier nicht ſowohl auf den Unterſchied in der äußeren Form, ſondern alles auf die Annehmung oder Verlaſſung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch die moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich in Handlungen als ihrer Erſcheinung als lebendig darſtellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden."

Dieſem falſchen Gottesdienſt, welcher Art er auch ſei, liegt der Wahn zu Grunde, man könne durch eine äußere Cultushandlung Gott genugthun, ſich ihm wohlgefällig machen, ſich vor Gott rechtfertigen: es iſt der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Cultus. Dieſer vermeintlichen Rechtfertigung gegenüber ſteht die Rechtfertigung durch den Glauben (d. h. die Wiedergeburt) und durch die Gnade. Der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Cultus iſt Religionswahn oder Aberglaube*).

3. Fetiſchdienſt und Pfaffenthum.

Wenn nun als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens doch die gute Geſinnung gilt, dieſe aber für eine Gnadenwirkung Gottes in uns erklärt wird, ſo folgt dem erſten Wahne ein zweiter. Man muß dann meinen, durch die äußere Cultushandlung dieſe Gnadenwirkung erzeugen, gleichſam den göttlichen Beiſtand dadurch an ſich ziehen und herbeirufen, die göttliche Gnade ſich geneigt machen zu können; dann ſchreibt man dem äußeren Thun eine überſinnliche Kraft, der natürlichen Urſache eine übernatürliche Wirkung, der ſinnlichen That eine wunder-

*) Ebendaſ. IV St. II Th. §. 2. — Bd. VI. S. 353—359.

wirkende Macht zu. Dieß aber heißt zaubern und, wenn es in Rückſicht auf Gott geſchieht, „fetiſchmachen"; der von der Geſinnung und der Willensumwandlung unabhängige Gottesdienſt iſt „Fetiſchdienſt"; der Glaube an eine kirchliche Obſervanz als nothwendiges Mittel zur Erlöſung iſt „Fetiſchglaube". Wo dieſer Glaube herrſcht, wo das oberſte Glaubensgeſetz den Cultus oder gewiſſe Cultusformen zur Bedingung der Seligkeit macht, da iſt die moraliſche Freiheit der Menſchen vollkommen unterdrückt und der kirchliche Despotismus im uneingeſchränkteſten Sinne vorhanden. In einer ſolchen Kirche herrſcht nicht Gott, ſondern der Klerus: die Verfaſſung einer ſolchen Kirche iſt „Pfaffenthum". „Das Pfaffenthum iſt alſo die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchdienſt regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit, ſondern ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen die Grundlage und das Weſentliche derſelben ausmachen."

Ein ſolcher Religionswahn verdirbt nothwendig auch die Vorſtellung von Gott. Ein Gott, deſſen Wohlgefallen wir durch den Cultus zu erwerben glauben, wird von eben dieſem Glauben durch die trübſten menſchlichen Analogien verunſtaltet: er wird vorgeſtellt als ein Weſen, das ſich durch den Schein blenden und beſtechen läßt, deſſen Gnade man durch Lobpreiſungen, Schmeicheleien, Demüthigungen und Geſchenke gewinnen könne; der Gottesdienſt wird zum „Hofdienſt", der Gott zum Götzen, das Ideal zum „Idol", und der ihm gewidmete Cultus zur vollkommenen „Idololatrie"*).

---

*) Ebendaſ. IV St. II Th. §. 3. Vom Pfaffenthum als einem Regimente im Afterdienſt des guten Princips. — Bd. VI. S. 359 bis 365. S. 370. Vgl. S. 333 Anmerkg. S. 351 Anmerkg.

Digitized by Google

4. Die Wahrhaftigkeit des Glaubens und deren Gegentheil.

Fanatismus und Heuchelei.

Wenn Gott als das über allen menſchlichen Neigungen erhabene und abſolut heilige Weſen vorgeſtellt wird, ſo lautet das göttliche Gebot: „ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig!“ Vor dieſem Gotte kann uns nichts weiter rechtfertigen als die reine Geſinnung und das gottſelige Leben. Indeſſen macht auch dieſer Begriff noch nicht allein den moraliſchen Glauben. Denn noch ſteht die Frage offen: welches iſt die Bedingung unſeres inneren gottwohlgefälligen Lebens? Wenn dieſe Bedingung, die erſte und oberſte, nicht in die Tugend, in unſere eigenſte und innerſte That, ſondern in die göttliche Gnade und eine fremde Genugthuung geſetzt wird, ſo iſt der Glaube nicht rein moraliſch, ſo iſt die Religion ihrem wahren Urſprunge untreu und auf dem Wege zur Idololatrie. Wenn die Bedingung zur Gottſeligkeit etwas Anderes als die Tugend, die Begründung der Religionslehre etwas Anderes als die Tugendlehre ſein ſoll, ſo ſuchen wir die göttliche Gnade und Verſöhnung auf einem Wege, den nicht die Tugend, nicht unſer eigener Wille ſich bahnt im ſiegreichen Kampfe mit dem Böſen; dann iſt der Erlöſungs- und Verſöhnungsglaube, welcher Art er auch ſei, in ſeinem Grunde nicht mehr rein moraliſch und darum in ſeiner Wurzel ſchon verkehrt. Der Grund des Glaubens macht den Charakter der religiöſen Gemüthsart. Von dieſem Grunde hängt es ab, ob wir der Erlöſung *gewiß* ſind oder nicht. Die religiöſe Gemüthsverfaſſung iſt eine ganz andere, wenn dieſe Gewißheit in ihr lebt, eine ganz andere, wenn ſie ihr mangelt. Es giebt nur eine einzige Form der Glaubensgewißheit: die moraliſche. Nur wenn die

Digitized by Google

Tugend und die ſittliche Wiedergeburt den Anfang gemacht hat, können wir vollkommen gewiß ſein, daß das Ende die Erlöſung ſein wird. Ohne dieſe Bedingung iſt aller Glaube unſicher; er fühlt ſich auch unſicher; das Gefühl dieſer Unſicherheit und nichts Anderes iſt es, das den Glauben ſo leicht fanatiſch macht. Nur der moraliſche Glaube iſt nie fanatiſch, weil er ſeiner Sache ganz gewiß iſt. Jede Ueberzeugung, die im Innerſten die Gewißheit entbehrt, auf der ſie feſt und ſicher ruht, wird böſe, wenn ihr eine andere Ueberzeugung widerſpricht, wenn ſie auch nur einer anderen Ueberzeugung begegnet. Daß ſie ſich erhitzt und böſe wird, iſt der Anfang des Fanatismus und die Folge ihrer eigenen innerſten Unſicherheit. Die Erſcheinung des Fanatismus iſt nicht anders zu erklären. Hier zeigt ſich, warum der Fanatismus beſonders in der Religion zu Hauſe iſt: weil hier die Ueberzeugungen gar nichts gelten, wenn ſie nicht abſolut gewiß ſind. Nur vollkommene Gewißheit giebt dem Glauben das ſichere und nie wankende Gefühl des wahren Muthes; dieſen Muth hat nur der moraliſche Glaube, kein anderer; von dieſem Muthe iſt z. B. der Haß des jüdiſchen Glaubens gegen die Nichtjuden, der Stolz des alten Islam, die Kleinmüthigkeit der Hindus, die paſſive Frömmigkeit einer gewiſſen Form des chriſtlichen Glaubens durchaus verſchieden. Die Tugend allein giebt den Muth, auf eigenen Füßen zu ſtehen. Wenn der Glaube auf einem anderen Grunde ruht, ſo hält er ſich an Bedingungen, von denen er nie gewiß ſein kann, daß ſie erlöſende Kraft haben. In Wahrheit iſt er auch ungewiß und unſicher trotz aller Sicherheit, die zu beſitzen er ſich und anderen einbildet. Sein ganzes Anſehen zeugt gegen ihn, er ſieht nicht aus wie Einer, der innerlich ſeiner Sache vollkommen gewiß iſt; er hofft alles von der göttlichen Gnade, alles davon, daß er an dieſe Gnade glaubt; er iſt nur beſorgt,

Digitized by Google

ſich dieſelbe geneigt zu machen, er ſucht ſie auf allen möglichen Wegen, nur nicht durch die eigene ſittliche Kraft, da er auch dieſe erſt von der göttlichen Gnade hofft. So geräth er in „einen ächzenden, moraliſch paſſiven Zuſtand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, ſondern alles von Wünſchen erwartet". So entſteht die Vorſtellung eines Gottes, deſſen Wohlgefallen durch andere Mittel erworben werden kann als durch die Tugend, und ſo wird jeder Glaube, deſſen Grund der rein moraliſche nicht iſt, der von etwas Anderem anhebt als der eigenen Wiedergeburt, ein falſcher Gottesglaube, der ſich in nichts von der Idololatrie unterſcheidet*).

Es iſt eine rein moraliſche Pflicht gegen uns ſelbſt, und zwar die erſte von allen, daß wir nichts verſichern, nichts betheuern, als wovon wir vollkommen überzeugt oder deſſen wir vollkommen gewiß ſind. In der genauen Erfüllung dieſer Pflicht beſteht die Wahrhaftigkeit. Wer alles, wovon er überzeugt iſt, auch ſagt und öffentlich ausſpricht, der iſt offenherzig; wer nichts ſagt, wovon er nicht überzeugt iſt, der iſt aufrichtig. Der Offenherzige ſagt alles, was er mit Ueberzeugung glaubt; der Aufrichtige glaubt alles mit Ueberzeugung, was er ſagt. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit fordert unter allen Umſtänden die Aufrichtigkeit, ſie fordert nicht ebenſo die Offenherzigkeit. Ohne Aufrichtigkeit giebt es gar keine Wahrhaftigkeit. Wer wirklich aufrichtig iſt, der kann nie lügen, er kann nie eine Unwahrheit ſagen. Man mache uns nicht etwa folgenden Einwand: es könne der Fall ſein, daß wir nach unſerm beſten Wiſſen eine Ausſage machen, aber unſer Wiſſen ſelbſt ſei nicht das beſte, die Sache verhalte ſich anders als wir meinen, ſo haben wir zwar

*) Ebendaſ. IV St. II Th. §. 3. — Bd. VI. S. 367—370. S. 369. Anmerkg.

Digitized by Google

eine Unwahrheit behauptet, man könne aber nicht sagen, daß wir gelogen haben; wir hätten ja die Sache in der That nicht besser gewußt als wir sie dargestellt. Hier scheint die Wahrhaftigkeit in der Form mit der Unwahrheit im Inhalte der Aussage sich zu vertragen. Dieser Schein ist nichtig. Wer nicht vollkommen überzeugt ist, der kann nie glauben, daß er vollkommen überzeugt ist, der wird bei einiger Selbstprüfung finden, daß seiner vermeintlichen Ueberzeugung alle Gewißheit oder wenigstens die letzte Gewißheit fehlt. Also betheuere er die Sache nicht, von der ihm die gewisse Ueberzeugung fehlt; er versichere nicht, was ihm nicht sicher ist; wenn er es dennoch thut, so hat er gegen besseres Wissen eine Versicherung gegeben, die er niemals geben durfte, wenn es ihm Ernst war, die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu erfüllen. Die Unwahrheit der Sache ist immer eine Instanz gegen die Wahrhaftigkeit dessen, der sie versichert. Nicht in der Unwahrheit der Sache liegt das Kennzeichen der Lüge, denn jeder kann irren, sondern in dem Schein der Sicherheit, den die Aussage annimmt. In diesem Punkte giebt es keine Selbsttäuschung. Die Wahrheit der Sache ist nicht in allen Fällen ein Zeugniß für die Wahrhaftigkeit dessen, der sie behauptet. Es giebt Dinge, von deren Dasein und Beschaffenheit kein Mensch eine absolute Gewißheit haben kann. Wer dennoch mit vollkommener Sicherheit über diese Dinge urtheilt, der ist unwahr, selbst in dem Fall, daß er die Wahrheit, objectiv genommen, gesagt hätte.

Ueber die Wahrhaftigkeit und deren Gegentheil entscheidet nie das Object, sondern allein das Gewissen. Das Gewissen sagt uns, ob wir wahrhaftig sind oder nicht. Es sagt zu jedem, der mit Sicherheit behauptet, was er ohne Sicherheit weiß: „du lügst!" Wo es sich also um die Pflicht der Wahrheit handelt, da ist das Gewissen der einzige Leitfaden.

Digitized by Google

Wo wir ſchweigen dürfen, ohne eine Pflicht zu verletzen, da brauchen wir nicht offenherzig zu ſein. Wenn es die Pflicht gebietet, unſeren Glauben zu bekennen, da fordert die Pflicht der Wahrhaftigkeit unbedingt, daß wir nichts bekennen, nichts betheuern oder gar beſchwören, wovon wir nicht vollkommen überzeugt ſind. Dieſe Gewißheit hat allein der moraliſche Glaube. Nur was wir moraliſch ſind und ſein ſollen, iſt vollkommen gewiß: das ſagt uns das Gewiſſen ſelbſt. Von einem Factum außer uns giebt es keine abſolute Gewißheit in uns: darum kann kein Geſchichts- oder Offenbarungsglaube abſolut gewiß ſein. Ein bloßer Geſchichtsglaube, weil ihm die moraliſche Gewißheit fehlt, läßt ſich nicht betheuern oder als abſolut gewiß behaupten; eine ſolche Betheurung läßt ſich von anderen nicht fordern; wer dieſe Betheurung verweigert oder andersgläubig iſt, läßt ſich nicht verdammen. Dieſe Betheurung, Forderung, Verdammung iſt niemals wahrhaftig, ſie kann es nicht ſein, ſie iſt darum ſtets, wenn ſie geſchieht, gewiſſenlos. Darin liegt der Grund, warum jede Verurtheilung im Namen des Glaubens (der moraliſche Glaube verurtheilt nie), warum jedes verdammende Ketzergericht gewiſſenlos urtheilt. Ein gewiſſenhafter Ketzerrichter iſt ſo gut eine contradictio in adjecto, als das hölzerne Eiſen und der viereckige Kreis. „Wenn ſich der Verfaſſer eines Symbols, wenn ſich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Menſch, ſofern er innerlich ſich ſelbſt die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen geſtehen ſoll, fragte: getraueſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtung auf alles, was dir werth und heilig iſt, dieſer Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo müßte ich von der menſchlichen (des Guten doch wenigſtens nicht ganz unfähigen) Natur einen ſehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszuſehen, daß auch der kühnſte Glaubenslehrer hierbei zittern

Digitized by Google

müßte. Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist jemand einmal als Pilger in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dagewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt oder gar das Land, wo er sich aufhält."

Jede Unaufrichtigkeit in Glaubenssachen ist Heuchelei. Wer einen Glauben betheuert ohne innere vollkommene Ueberzeugung, ist ein Heuchler. Gegen die Heuchelei schützt keineswegs der Vorwand, daß die öffentliche Gewalt das Glaubensbekenntniß befiehlt. Heuchelei ist das Gegentheil der Wahrhaftigkeit in Rücksicht der Religion. Ueber die Wahrhaftigkeit entscheidet nie eine öffentliche Vorschrift, sondern allein das Gewissen. Wenn man also den vorgeschriebenen Glauben behauptet ohne innerste Gewißheit, so ist man der Kirche gehorsam und vor dem eigenen Gewissen ein Heuchler. „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wie wohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine An-

Digitized by Google

lage in unſerer Natur wäre, deren Cultur nur vernachläſſigt wird, ſo würde die Menſchenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſein müſſen."

Mit der moraliſchen Freiheit in der Religion nimmt im gleichen Maße die Wahrhaftigkeit ab; in eben dem Maße wächſt die Heuchelei. Denn wer hier nicht wahrhaftig iſt, der iſt ſchon ein Heuchler. Unter der Herrſchaft eines ſtatutariſchen Glaubens wird die Heuchelei zur Gewohnheit und kommt bis zum Grade einer behaglichen Unbefangenheit. Man empfiehlt für das Glaubensbekenntniß das weiteſte Gewiſſen gleichſam als Sicherheitsmarime nach dem argumentum a tuto: das Sicherſte ſei, alles zu glauben und dieſen Glauben unbedenklich zu betheuern; wenn manches unwahr und unnütz ſei, ſo ſei doch nichts ſchädlich, und der liebe Gott werde ſich ſchon das Beſte herausnehmen. Der ſicherſte Glaubensgrundſatz ſei: „je mehr deſto beſſer!" Bis dahin können Menſchen gebracht werden: daß ſie die Religion als Mittel brauchen, um ihrem Vortheil im gemeinen Sinne des Worts die letzte Spur von Wahrhaftigkeit zu opfern*)!

III.

Der wahre Gottesdienſt.

Nur der moraliſche Glaube iſt vollkommen gewiß und darum gültig für alle. Ihn berührt nicht der Unterſchied zwiſchen Gelehrten und Nichtgelehrten; dieſer Unterſchied berührt den Geſchichtsglauben und begrenzt deſſen Mittheilbarkeit. Um ſich den Inhalt des Geſchichtsglaubens anzueignen, dazu gehören Mittel der Einſicht und Unterſuchung, die nicht jedem zugänglich ſind:

*) Ebendaſ. IV St. II Th. §. 4. Vom Leitfaden des Gewiſſens in Glaubensſachen. — Bd. VI. S. 370—376. Vgl. beſ. S. 374, S. 375, u. 376 Anmerkg. 1 u. 2.

Digitized by Google

von dieſer Seite öffnet ſich der Geſchichtsglaube bloß den Gelehrten. Von Seiten ſeiner Form, als eine Erzählung von Begebenheiten, öffnet ſich der Geſchichtsglaube der Menge und ſcheint durch dieſe Form ganz beſonders geeignet, Volksreligion zu werden; aber gerade von dieſer Seite verſchließt er ſich wieder den Gelehrten, die in der Erforſchung und Unterſuchung jener Begebenheiten ſo viele Bedenklichkeiten und unſichere Stellen finden, die ihnen den Glauben in dieſer Form verleiden. So bleibt als die allgemein mittheilbare, für alle Menſchen gültige, von der gelehrten Bildung unabhängige Religion nur die moraliſche übrig.

Wenn aber der Geſchichts- und Offenbarungsglaube durch den moraliſchen bedingt iſt, ſo erhellt von hier aus der wahre Grund und religiöſe Werth des Cultus. Der Cultus ſoll nicht etwa zerſtört, ſeine Verbindung mit der Religion ſoll nicht getrennt werden, nur an die Stelle der falſchen Verbindung ſoll die richtige treten. Die Verbindung iſt falſch, wenn der Cultus die Bedingung der Religion iſt, wenn die Religion ganz im Cultus beſteht; die Verbindung iſt richtig, wenn die Religion als ſittliche Geſinnung dem Cultus zu Grunde liegt und dieſer nichts anderes iſt als die Darſtellung oder das Sinnbild des Glaubens. „So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man ſie verbindet! In dieſer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung*)."

Hieraus leuchtet ein, in welchem Sinne Kant den Cultus billigt, in welchem er ihn verwirft: er läßt ihn gelten als moraliſches Symbol, nicht gelten als myſtiſches Gnadenmittel.

Als moraliſches Symbol iſt der Cultus ein Sinnbild der guten Geſinnung, ein ſinnbildliches oder ſymboliſches Handeln.

*) Ebendaſelbſt. IV St. II Th. §. 3. — Bd. VI. S. 363.

Digitized by Google

Die gute Gesinnung will sich innerlich befestigen in der Tiefe des eigenen Gemüthes, nach außen verbreiten in der Menschheit, fortpflanzen von Geschlecht zu Geschlecht, erhalten in der moralischen Gemeinschaft: in dieser Befestigung, Ausbreitung, Fortpflanzung und Erhaltung des wiedergeborenen Willens oder des praktischen Glaubens besteht das Reich Gottes auf Erden. Als ein Sinnbild der Befestigung erscheint die stille Andacht, das Privatgebet, die Einkehr des Menschen in das Innerste seines Gemüths; ein Sinnbild der Ausbreitung ist die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung, das Kirchengehen; als ein Sinnbild der Fortpflanzung gilt die Aufnahme der Kinder in das Reich Gottes, die Taufe; als ein Sinnbild endlich der Erhaltung das gemeinschaftliche gläubige Mahl, die Communion.

Die Bedeutung des Sinnbildes liegt nicht im Bilde, sondern im Sinn. Der bedeutungsvolle Sinn dieser Cultushandlungen ist die moralische Gesinnung. Ohne diese ist jeder Cultus werthlos. Der Werth, den die Cultushandlung unabhängig von der Gesinnung haben soll, ist eine Einbildung, welche der Religionswahn erzeugt: dann ist die Bedeutung der Cultushandlung nicht mehr moralisch, sondern mystisch und sacramental; dann gilt die Handlung nicht als Sinnbild, sondern als Gnadenmittel, dem eine erlösende Kraft, eine Gott wohlgefällige Beschaffenheit inwohnt, ohne Rücksicht auf unsere Gesinnung. Eine solche Cultuslehre widerspricht auf doppelte Weise den reinen Religionsbegriffen: sie macht erstens die göttliche Gnade unabhängig von der menschlichen Gesinnung und diese selbst zu einer Gnadenwirkung Gottes; sie bedingt zweitens die göttliche Gnade durch ein äußeres Thun, ein Werk, dem sie die magische Kraft zuschreibt, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Die grundlose Gnade widerstreitet dem Begriff der Gerechtigkeit, die durch

Digitized by Google

äußere Mittel bedingte und auf den Menschen herabgelenkte Gnade ist gar nicht mehr Gnade, sondern „Gunst". So wird durch eine solche Cultuslehre der Gottesglaube bis zur Idololatrie verdorben und die Menschen verführt, statt „Diener Gottes" lieber „Günstlinge und Favoriten des Himmels" sein zu wollen. „Zu diesem Ende befleißigen sie sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr sie die göttlichen Gebote verehren, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten, und damit ihre thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Uebertretung derselben dienen mögen, rufen sie: „Herr! Herr!" um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun," und so machen sie sich von den Feierlichkeiten im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst*)."

IV.

Summe der kantischen Religionslehre.

Kant und Lessing.

Vergleichen wir die kantische Religionslehre, wie sie das Böse, die Erlösung, die Kirche und den Cultus zusammenhängend aus einem Grundgedanken entwickelt hat, mit den geschichtlich gegebenen Glaubensformen, so macht sie gegen alle Religionen gemeinschaftliche Sache mit dem moralischen Kern und der Idee des Christenthums, sie verhält sich innerhalb der christlichen Kirche durchaus negativ zur katholischen, durchaus bejahend zum Kern der protestantischen Lehre; sie steht innerhalb des Protestantismus in der Lehre von der göttlichen Gnade gegen die calvinistische Glaubenstheorie, in der Lehre von den Sacramenten auf Seiten der reformirten Vorstellungsweise gegen die magische

*) Ebendas. II St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 376—389.

Digitized by Google

des katholischen und gegen die mystische des lutherischen Glaubens.

Die kantische Religionslehre deckt sich mit keinem kirchlichen Dogma; sie ist sich dieser Ungleichheit deutlich bewußt und verhehlt sie nirgends. Darf man sie mit außerkirchlichen Lehren vergleichen, ich meine mit Begriffen des freien, nicht kirchlich gebundenen Christenthums, mit religiösen Vorstellungen ohne symbolische Geltung, so ist die größte Uebereinstimmung zwischen Kant und Lessing. In keinem Punkte hat Lessing die Aufklärung seines Zeitalters mehr überflügelt, als in seinen religiösen Begriffen; in keinem ist er der kritischen Philosophie näher gekommen. Sein Gegensatz zu Reimarus, in welchem die Aufklärung am weitesten vorgeschritten war, berührt schon den kantischen Standpunkt; er weiß die Offenbarung so zu begreifen, daß ihr das Kriterium der allgemeinen Geltung nicht fehlt. Mit Lessing's tiefsinniger Ansicht von der Offenbarung als einer „Erziehung des Menschengeschlechts" ist Kant ganz einverstanden; er urtheilt über die Geschichte der Kirche genau so wie Lessing über die Geschichte der Religion.

Kant würde zum Repräsentanten der idealen Religion vielleicht nicht eben einen Juden genommen haben, aber gewiß einen Menschen, der so denkt und handelt, wie Lessing's Nathan. Soll der kantische Religionsbegriff durch ein Charakterbild anschaulich gemacht werden, welches ihm zeitlich nahe steht, so ist es Nathan der Weise, in dem diese Religion ihren vorbildlichen Ausdruck gefunden*). Was Kant die „Religion des guten Lebenswandels" genannt hat im Gegensatz zur „Religion der Gunstbewerbung", das ist hier verkörpert, die eine in Nathan, die andere im Pa-

*) Vgl. meine Schrift „Lessing's Nathan der Weise, Idee und Charaktere der Dichtung." (Cotta 1864.)

triarchen. Die Pflicht, ein guter Menſch zu ſein, iſt in Nathan die erſte; „die große Pflicht zu glauben", abgeſehen von aller Geſinnung, gilt dem Kirchenfürſten als die oberſte von allen, die Geſinnung und das innere Leben hält er für nichts. Den Glauben praktiſch zu machen, die Religion zu läutern von aller unfruchtbaren Glaubensſchwärmerei, das iſt in Nathan's Erziehung die weiſe und wahrhaft fromme Abſicht. Was gilt ein Glaube, der ſich nicht praktiſch bethätigen kann? Wenn ſich Recha's Phantaſie im frommen Wunder- und Engelglauben wohlgefällt, ſo zeigt ihr Nathan den unfruchtbaren Kern in dieſer ſchimmernden Hülle.

„— einem Engel, was für Dienſte,
Für große Dienſte könnt ihr dem wohl thun?
Ihr könnt ihm danken; zu ihm ſeufzen, beten;
Könnt in Entzückung über ihn zerſchmelzen;
Könnt an dem Tage ſeiner Feier faſten,
Almoſen ſpenden. — Alles nichts. — Denn mich
Deucht doch immer, daß ihr ſelbſt und euer Nächſter
Hierbei weit mehr gewinnt als er. Er wird
Nicht ſatt durch euer Faſten; wird nicht reich
Durch eure Spenden; wird nicht herrlicher
Durch euer Entzücken; wird nicht mächtiger
Durch euer Vertrauen. Nicht wahr? Allein ein Menſch!"

Die Religion des guten Lebenswandels im Gegenſatze zur bloßen Glaubensſchwärmerei iſt das Thema in Nathan's erſter Unterredung mit Recha. Derſelbe Gegenſatz iſt das erſte Thema in Kant's Religionslehre und läßt ſich nicht beſſer ausſprechen als mit jener Mahnung Nathan's:

„— Geh! — Begreifſt du aber,
Wie viel andächtig ſchwärmen leichter, als

Gut handeln iſt? Wie gern der ſchlafſte Menſch
Andächtig ſchwärmt, um nur — iſt er zu Zeiten
Sich ſchon der Abſicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?"

Und auf die Frage Saladin's, welcher Glaube der wahre ſei, iſt Nathan's poſitive Antwort genau dieſelbe, welche die kantiſche Religionslehre giebt. Der wahre Glaube iſt moraliſch bedingt, nicht hiſtoriſch; die verſchiedenen Glaubensarten, ſofern ſie ausſchließend ſind, gründen ſich auf Geſchichte, geſchrieben oder überliefert! Es giebt nur ein Kriterium des wahren Glaubens, nur eine ächte Glaubensfrucht: das ſittliche Handeln. Wo unter den Folgen des Glaubens ſich eine feindſelige und eben darum ſelbſtſüchtige Geſinnung kundgiebt, da darf man ſicher ſchließen, daß der Glaube an der Wurzel verfälſcht iſt, und der Ring unächt. So lange man den Beſitz eines Mittels für den Beſitz des Zweckes hält, iſt man im Religionswahn befangen und weit entfernt vom wahren Glauben. Der Beſitz des Ringes iſt nicht der Beſitz ſeiner Kraft, vor Gott und Menſchen angenehm zu machen. Das iſt die Entſcheidung Nathan's, die er ſeinem Richter in den Mund legt:

„— Ich höre ja, der rechte Ring
Beſitzt die Wunderkraft beliebt zu machen,
Vor Gott und Menſchen angenehm. Das muß
Entſcheiden! denn die falſchen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun; wen lieben zwei
Von euch am meiſten? — Macht, ſagt an! Ihr ſchweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? Und nicht
Nach außen? Jeder liebt ſich ſelber nur
Am meiſten? — O ſo ſeid ihr alle drei

Digitized by Google

Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht ächt. Der ächte Ring
Vermuthlich ging verloren. Den Verluſt
Zu bergen, zu erſetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen. — Wenn ihr
Nicht meinen Rath ſtatt meines Spruches wollt:
Geht nur! — Mein Rath iſt aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig wie ſie liegt. Hat von
Euch jeder ſicher ſeinen Ring von ſeinem Vater:
So glaube jeder ſicher ſeinen Ring
Den ächten. — — — Wohlan!
Es eifere jeder ſeiner unbeſtochenen
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es ſtrebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in ſeinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieſer Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigſter Ergebenheit in Gott,
Zu Hülf!

So lautet der Ausſpruch „des beſcheidenen Richters". Das Kriterium des Glaubens iſt das geläuterte Leben, deſſen Wurzel die gute Geſinnung iſt. Dieſes Urtheil iſt das beſcheidenſte, es iſt zugleich das ſtrengſte. Nicht anders wird auch jener weiſere Mann am Ende der Zeiten urtheilen: er wird den Glauben richten nach den Herzen!

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Satzung und Kritik. Positive und rationale Wissenschaften. Der Streit der Facultäten.

I.

Wissenschaft und Staat.

1. Positive und rationale Wissenschaft.

Auf allen Punkten der kantischen Religionslehre hat sich der Gegensatz hervorgethan zwischen Vernunftglauben und statutarischem Kirchenglauben. Wenn beide die Form eines wissenschaftlichen Systems annehmen, so wird aus jenem „rationale", aus diesem „positive Theologie". Wie sich der Vernunftglaube zum statutarischen Kirchenglauben verhält, so verhält sich die rationale Theologie zur positiven. Der Streit dieser Systeme ist so alt als sie selbst und wird gewöhnlich so geführt, daß sich die Gewalt der Kirche oder des Staates in die Streitfrage einmischt und die Sache aus Gründen, die nicht wissenschaftlicher Art sind, entscheidet. Kant hatte selbst bei Gelegenheit seiner Religionslehre einen solchen Conflict erfahren. Ihm gegenüber hatte sich die Streitfrage in eine persönliche und politische Verfolgung jener gehässigen Art verwandelt, deren wir im Leben Kant's ausführlich gedacht haben. Diese Erlebnisse und die Wichtigkeit der

Digitized by Google

Sache ſelbſt legten es dem Philoſophen nahe, das Verhältniß der rationalen und poſitiven Theologie zu einem Gegenſtande wiſſenſchaftlicher Unterſuchung zu machen. Dieſe Unterſuchung iſt in der kantiſchen Religionslehre ſchon angelegt und durch dieſelbe begründet.

Indeſſen haftet ſie nicht an dem einzelnen Fall; ſie begreift denſelben aus ſeinem Princip und nimmt deßhalb die Frage in ihrem ganzen Umfange. Die Theologie iſt keineswegs der einzige Fall, wo es ſich um das Verhältniß des Poſitiven und Rationalen handelt. Derſelbe Unterſchied und daſſelbe Verhältniß findet ſtatt in Rückſicht der Rechtslehre; auch hier ſteht die poſitive Rechtswiſſenſchaft der rationalen entgegen, und die wiſſenſchaftliche Streitfrage kann auch hier eine peinliche werden.

Um alſo die Sache in ihrem ganzen Umfange zu würdigen, muß ſie verallgemeinert werden. Es handelt ſich überhaupt um das Verhältniß der poſitiven Wiſſenſchaft zur rationalen. Die poſitive Wiſſenſchaft beruht auf gegebenen Satzungen, die Vernunftwiſſenſchaft iſt durchgängig kritiſch: es handelt ſich alſo überhaupt um das Verhältniß der Satzung zur Kritik.

Soll das Verhältniß und die darin enthaltene Streitfrage wiſſenſchaftlich gewürdigt und entſchieden werden, ſo muß der Schauplatz, auf dem ſie verhandelt wird, der rein wiſſenſchaftliche ſein. Man ſuche alſo die Wiſſenſchaften in ihrem eigenen Reiche auf, wo ſie beiſammen ſind in der gemeinſchaftlichen Abſicht, die Erkenntniß zu fördern. Dieſes Reich iſt die Univerſität, die Provinzen dieſes Reichs, die Glieder dieſes Geſammtorganismus der Wiſſenſchaften ſind die Facultäten, die, aus dem Intereſſe der Wiſſenſchaft beurtheilt, denſelben Werth und gleiche Geltung haben. Mit den Gelehrten verhält es ſich wie mit den Wahrheiten: die einen ſind nicht vornehmer als die anderen.

Digitized by Google

2. Die Rangordnung der Facultäten.

Ueber die Eintheilung der Facultäten entſcheidet nicht das Intereſſe der Wiſſenſchaft, ſondern deren Verhältniß zum Staat; dieſer Eintheilungsgrund unterſcheidet die Facultäten dem Range nach. Es giebt Wiſſenſchaften, die durch ein beſonderes Intereſſe mit dem Staate verknüpft ſind, mit ihren Vorſtellungsweiſen auf das öffentliche, praktiſche Leben einfließen und deßhalb in dem, was ſie lehren, abhängig ſind von der regierenden Staatsgewalt; es giebt andere Wiſſenſchaften, denen der Staat, was den Inhalt ihrer Lehre betrifft, nichts vorſchreiben kann und darf, ohne das Daſein dieſer Wiſſenſchaften überhaupt zu vernichten; die deßhalb völlige Autonomie haben und in ihrem Charakter als Wiſſenſchaft von der regierenden Staatsgewalt nicht abhängen. Dieſer Punkt macht den Eintheilungsgrund: er unterſcheidet die „oberen Facultäten" von der „unteren"; jene enthalten die abhängigen, dieſe die unabhängigen Wiſſenſchaften; die erſten empfangen vom Staate ein „crede", von dem ihre Lehren regiert werden; die andere dagegen ſteht auf ihrem „credo", auf der eigenen, von jedem fremden Einfluß freien Ueberzeugung. Das Heil der Wiſſenſchaft beſteht allein in der unabhängigen, durch keinen äußeren Zwang gehemmten Unterſuchung. Wenn ein Staat die Wiſſenſchaft frei läßt und dieſer Freiheit die nöthigen Bedingungen verſchafft, ſo ſorgt dieſer Staat auf's Beſte für die Sache der Wiſſenſchaft. In dieſer Rückſicht verhält ſich die Wiſſenſchaft zum Staat, wie der Handel. „Ein franzöſiſcher Miniſter berief einige der angeſehenſten Kaufleute zu ſich und verlangte von ihnen Vorſchläge, wie dem Handel abzuhelfen ſei, gleich als ob er darunter den beſten zu wählen verſtände. Nachdem der Eine dieß, der Andere das in

Digitized by Google

Vorſchlag gebracht hatte, ſagte ein alter Kaufmann, der ſo lange geſchwiegen hatte: „„ſchafft gute Wege, ſchlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechſelrecht u. dergl., übrigens aber laßt uns machen.““ Dieß wäre ungefähr die Antwort, welche die philoſophiſche Facultät geben würde, wenn die Regierung ſie um die Lehren befrüge, die ſie den Gelehrten überhaupt vorzuſchreiben habe: den Fortſchritt der Einſichten und Wiſſenſchaften nur nicht zu hindern.“

Wie aber kommt es, daß die abhängigen Facultäten die „oberen“ genannt werden, die unabhängige dagegen die „untere“? Die Urſache davon iſt menſchlich, wie Kant meint. Sie liegt darin, „daß der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Anderen iſt, ſich doch vornehmer dünkt als ein Anderer, der zwar frei iſt, aber niemandem zu befehlen hat.“ Es iſt der Einfluß auf das praktiſche Leben, alſo die Nützlichkeit, wodurch ſich dem Range nach die Facultäten unterſcheiden.

Es giebt gewiſſe Zwecke, in Abſicht auf welche der Staat unter anderen Mitteln auch die Wiſſenſchaften braucht, Zwecke, in deren Verfolgung Staat und Wiſſenſchaft zuſammentreffen. Dieſe unter dem Geſichtspunkte des Staats brauchbaren Wiſſenſchaften ſind die praktiſchen; die anderen, die jenen Zwecken nicht unmittelbar dienen, ſind die unpraktiſchen oder bloß theoretiſchen. So fallen die poſitiven Wiſſenſchaften mit den praktiſchen, die rationalen mit den theoretiſchen zuſammen, und in dem „Streit der Facultäten“ erſcheint jetzt auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſelbſt wieder der alte, ſchon oben entwickelte Gegenſatz zwiſchen Theorie und Praxis*).

Nun beſteht der unmittelbare und nächſte Zweck des Staates

*) Der Streit der Facultäten (1798). — I Abſchn. Eintheilung der Facultäten überhaupt. — Bd. I. S. 213—214.

Digitized by Google

in dem Wohle der Bürger. Das menſchliche Wohl iſt dreifacher Art: es iſt leiblich, bürgerlich, ewig; das leibliche Wohl iſt die Geſundheit, das bürgerliche die Gerechtigkeit, das ewige die Seligkeit. Dieſe Unterſcheidung iſt zugleich eine Abſtufung. Urtheilen wir nach dem Inſtincte der Natur, ſo kommen erſt die zeitlichen, dann die ewigen Intereſſen, und unter den zeitlichen erſt die leiblichen, dann die bürgerlichen; urtheilen wir nach dem moraliſchen Werthe, ſo gilt gerade die umgekehrte Reihenfolge und Rangordnung. Der Zweck bedingt die Mittel. Der Staat braucht Leute, die das Wohl ſeiner Unterthanen in allen drei Rückſichten beſorgen, er braucht „Geſchäftsführer des ewigen, bürgerlichen, leiblichen Wohls der Menſchen": Geiſtliche, Juriſten, Aerzte. Solche Geſchäftsführer zu bilden, ſind Wiſſenſchaften nöthig, die eben darin ihre praktiſche Geltung haben: Theologie, Jurisprudenz, Medicin. Daher ſind dieſe Wiſſenſchaften in der Univerſität die oberen Facultäten, die von dem ewigen Gute zu den zeitlichen abwärts ſteigen und darum der Theologie den Vorrang laſſen, dieſer folgt die Rechtswiſſenſchaft, dieſer die Heilkunde. Ihr praktiſcher Einfluß, ihre Richtung auf die Zwecke des Gemeinwohls bedingt ihre Abhängigkeit vom Staat; dieſer giebt ihnen die Vorſchrift und bindet ſie durch ein Statut. Natürlich iſt der Grad und die Weiſe dieſer Abhängigkeit nach der Natur jener Wiſſenſchaften ſelbſt verſchieden, und eben hierin zeigt ſich die Eigenthümlichkeit jeder Facultät.

Am wenigſten gebunden iſt die Abhängigkeit der mediciniſchen. Das Statut, das ſie bindet, berührt in keiner Weiſe ihren Lehrinhalt. Als Wiſſenſchaft kann die Arznei- und Heilkunde nur auf ihre eigenen Unterſuchungen, Beobachtungen, Experimente angewieſen ſein; ſie iſt angewandte praktiſche Naturwiſſenſchaft und deßhalb, was ihre wiſſenſchaftliche Grundlage betrifft, der

Digitized by Google

philoſophiſchen Facultät am nächſten verwandt und, wie dieſe, in dem Inhalt ihrer Lehre vollkommen unabhängig vom Staat. Die Regierung hat nur das Intereſſe, daß es zur öffentlichen Geſundheitspflege Aerzte gebe und nicht durch Afterärzte Schaden geſtiftet werde. Dem leiblichen Wohle gegenüber hat der Staat nur die Pflicht, für die Bequemlichkeit und Sicherheit ſeiner Unterthanen zu ſorgen. Deßhalb verordnet er die mediciniſchen Facultäten. Die Medicinalordnung, die er vorſchreibt, betrifft nicht die mediciniſche Wiſſenſchaft, ſondern die Geſundheitspolizei.

Anders verhält ſich der Staat gegenüber der theologiſchen und juriſtiſchen Facultät. Hier wird die Lehre ſelbſt durch das vorgeſchriebene Statut eingeſchränkt und verpflichtet. Nicht die Vernunft, ſondern die Bibel bildet die Richtſchnur des Theologen; nicht das Naturrecht, ſondern das Landrecht die Richtſchnur des Juriſten. Von dieſem Kanon iſt dem öffentlichen Glaubens- und Rechtslehrer keine willkürliche Abweichung geſtattet. Die bibliſchen Glaubensvorſchriften gelten dem poſitiven Theologen als unwandelbare Beſtimmungen, durch Gott ſelbſt geoffenbart und darum jeder menſchlichen Veränderung unzugänglich. Ein ſolches Anſehen können die öffentlichen Rechtsgeſetze nicht behaupten, ſie verändern ſich thatſächlich mit den Zeiten und Sitten. Der poſitive Juriſt hat keine ſo feſte Grundlage als der poſitive Theolog. Wenn es bloß auf das Poſitive und deſſen Feſtigkeit ankommt, ſo iſt in dieſem Punkte der Theolog beſſer daran, als der Juriſt.

Indeſſen iſt dieſer theologiſche Vortheil mit einem anderen Nachtheile verbunden. Statute bedürfen der Auslegung. Die Auslegung fordert, um poſitiv zu gelten, einen letzten entſcheidenden, authentiſchen Interpreten. Einen ſolchen Interpreten entbehren die Glaubensgeſetze, denn als ihre authentiſche Aus-

Digitized by Google

legung kann nur die göttliche Offenbarung ſelbſt gelten, die ſie gemacht hat. Dagegen die öffentlichen Rechtsgeſetze erlauben um ihres menſchlichen Urſprungs willen eine menſchliche, alſo poſitive Auslegung, ſei es durch den Richter oder durch den Geſetzgeber. Was daher die poſitive Auslegung der bindenden Statute betrifft, ſo iſt der Juriſt beſſer daran als der Theolog*).

So ſteht bei den Facultäten die innere Abhängigkeit zur äußeren Geltung in einem geraden Verhältniß: je größer die Abhängigkeit iſt und je tiefer ſie in die Lehre ſelbſt eindringt, um ſo höher ſteht dem Range nach die Facultät. Die oberſte Facultät iſt die theologiſche, die unterſte die philoſophiſche. Dieſe iſt in ihrer Lehre unabhängig. Ihr Zweck iſt die Wahrheit, unabhängig von jeder praktiſchen Geltung, von jedem öffentlichen Nutzen; ihr Vermögen iſt die Vernunft, uneingeſchränkt durch den Zwang fremder Statute, die autonome, nur ſich ſelbſt verpflichtete Vernunft. Nun iſt die Vernunfterkenntniß nach den Principien, von denen ſie ausgeht, entweder empiriſch (hiſtoriſch) oder rational. Die philoſophiſche Facultät umfaßt das Gebiet der geſammten Vernunftgelehrſamkeit, d. h. alle hiſtoriſchen und rationalen Wiſſenſchaften: ſie iſt durchaus univerſell. Alle Vernunfteinſicht iſt Erkenntniß durch Gründe. Hier gilt nichts auf guten Glauben, aus unbedingtem Gehorſam; hier ſind die Gründe nur ſo weit gut, als ſie geprüft und unterſucht ſind; die Vernunfteinſicht verhält ſich nirgends poſitiv, ſtillſtehend, bloß annehmend, ſondern überall prüfend und unterſuchend: ſo iſt die philoſophiſche Facultät durchaus univerſell und durchgängig kritiſch.

Weil ſie univerſell iſt, umfaßt ſie in ihrem Bereich auch die

*) Ebendaſ. I Abſchn. I. Vom Verhältniſſe der Fac. 1 Abſchn. Begriff und Eintheilung der ob. Fac. — Bd. I. S. 215—222.

Digitized by Google

Wiſſenſchaften der oberen Facultäten, alle, ſo weit ſie theoretiſch ſind; weil ſie kritiſch iſt, prüft ſie die Vorausſetzungen, von denen jene in ſtatutariſcher Weiſe ausgehen. So verhalten ſich die oberen und die untere Facultät zu demſelben Object, die einen poſitiv, die andere kritiſch. Hieraus entſteht „der Streit der Facultäten", und zwar der unvermeidliche Streit. Ein nothwendiger Streit muß auch ein erlaubter und geſetzmäßiger ſein können. Daher kommt alles darauf an, den geſetzmäßigen Streit der Facultäten von dem geſetzwidrigen genau zu unterſcheiden. Es leuchtet ein, daß jenes Verhältniß der rationalen Wiſſenſchaft zu den poſitiven, der theoretiſchen zu den praktiſchen, der Kritik zur Satzung gleichkommt dem Verhältniß der unteren Facultät zu den oberen*).

3. Der geſetzwidrige Streit.

Was einen Streit unrechtmäßig macht, iſt die Beſchaffenheit entweder ſeiner Materie oder ſeiner Form: der Materie, wenn es ſich um eine Sache handelt, die keinen Streit erlaubt; der Form, wenn der Streit auf eine geſetzwidrige Art geführt wird. Wiſſenſchaftlich genommen, muß jedes Object der Unterſuchung ausgeſetzt, alſo disputabel ſein. Aus ſachlichen Gründen giebt es zwiſchen den Facultäten keinen geſetzwidrigen Streit. Wenn über dieſe Objecte zu ſtreiten, an ſich verboten wäre, ſo gäbe es von Rechtswegen gar keine Wiſſenſchaft.

Es iſt mithin nur die Form oder die Art und Weiſe der Streitführung, die geſetzwidrig ſein kann. Sie iſt es, wenn die Gegner nicht um der Sache willen ſtreiten, ſondern um den ſubjectiven Vortheil, um das perſönliche Anſehen, um den prak-

*) Ebendaſ. I Abſchn. I. 2. Abſchn. Begriff und Eintheilung der unteren Fac. — Bd. I. S. 222—225.

Digitized by Google

tiſchen Einfluß, wenn ſie pro domo ſtreiten. Dann handelt es ſich nicht um die Erkenntniß der Sache, ſondern um die größtmögliche Geltung der Perſon in der öffentlichen Meinung. Im Volke gelten die Theologen, Juriſten und Mediciner als die Eingeweihten, die ſich am beſten verſtehen die erſten auf das ewige, die anderen auf das bürgerliche, die dritten auf das leibliche Wohl der Menſchen; man könne, ſo meinen die Leute, für das eigene Wohl in allen drei Rückſichten nicht beſſer ſorgen, als wenn man dieſe Sorge jenen Männern des Fachs ganz und gar überlaſſe, jenen „ſtudirten Herrn", die die Sache gelernt haben. So erſcheinen ſie dem Laienverſtande des Volks als „Wundermänner", im Beſitze aller zum Wohle der Menſchen probaten Geheimmittel. Nun iſt es möglich, daß die Philoſophen mit dieſer öffentlichen Meinung nicht übereinſtimmen und keineswegs eine ſolche magiſche Vorſtellung von ihren Amtsgenoſſen haben, im Gegentheil überzeugt ſind, daß die Menſchen aus eigener Vernunft und Kraft ihre Seligkeit, Rechtlichkeit und Geſundheit am beſten und ſicherſten ſelbſt beſorgen können durch ſittliche Geſinnung, bürgerliche Rechtſchaffenheit, richtigen und mäßigen Lebensgenuß. Wenn nun aus dieſer Meinungsverſchiedenheit ein Streit der Facultäten hervorgeht, ſo wird eigentlich nur um das öffentliche Anſehen, die praktiſche Geltung, den Werth in den Augen der Leute, mit einem Worte um den perſönlichen Vortheil geſtritten: das iſt die Art der geſetzwidrigen Streitführung*).

4. Der geſetzmäßige Streit.

Dagegen iſt der Streit geſetzmäßig, wenn es ſich bloß um

*) Ebendaſ. I Abſchn. I. 3. Abſchn. Vom geſetzwidrigen Streit der ob. Fac. mit der unt. — Bd. I. S. 225—228.

Digitized by Google

die Wahrheit und die Sache der Wiſſenſchaft handelt; nicht das Object macht den Streit geſetzwidrig, ſondern die Abſicht. Die philoſophiſche Facultät iſt nur für die Wahrheit ihrer Unterſuchungen und Lehren verantwortlich. Ihr Object iſt alles Lehrbare. Den Lehren gegenüber, die in den anderen Facultäten poſitive Geltung behaupten, hat die philoſophiſche Facultät nicht bloß die Befugniß, ſondern die Pflicht der Kritik.

Die oberen Facultäten ſind in ihren Lehren an gewiſſe Vorſchriften gebunden. Die Vorſchrift von Seiten des Staates (Kirche) hat praktiſche Gründe, der Vortrag von Seiten des akademiſchen Lehrers kann nur wiſſenſchaftliche Gründe haben; ſo ſind die oberen Facultäten für den poſitiven Charakter ihrer Lehren dem Staat, für die Wahrheit derſelben der Wiſſenſchaft verantwortlich. Dieſe doppelte Verantwortlichkeit liegt in ihrer Stellung. Wer als Theolog oder Juriſt den Lehrſtuhl einer Univerſität betritt, verpflichtet ſich jeder wiſſenſchaftlichen Prüfung ſeiner Lehre Rede und Antwort zu ſtehen und die vom Staat ſanctionirte Lehre auch wiſſenſchaftlich zu vertheidigen. Der Staat iſt für die Lehren, die er ſanctionirt, nicht wiſſenſchaftlich verantwortlich und kann es nicht ſein; es liegt in ſeinem Intereſſe, daß jene Lehren auch die Prüfung der Vernunft aushalten und die Probe der Kritik beſtehen. Seine akademiſchen Lehrer ſind zugleich ſeine wiſſenſchaftlichen Vertheidiger. Wer unfähig iſt, ſeine Lehre wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, der gehört überhaupt nicht auf den Lehrſtuhl einer Univerſität; wer aus wiſſenſchaftlicher Ueberzeugung den ſanctionirten Lehren nicht beiſtimmt, der paßt nicht auf den Lehrſtuhl einer „oberen" Facultät und wähle ſeinen Platz in der philoſophiſchen. Wie für die Thronrede des Königs im repräſentativen Staat dem Miniſter die politiſche Verantwortlichkeit zukommt, ſo haben für die ſanctionirten Glaubens- und

Digitized by Google

Rechtslehren die Profeſſoren der oberen Facultäten die wiſſenſchaftliche Verantwortlichkeit. Sie haben die Pflicht, dieſe Lehren zu vertheidigen; die philoſophiſche Facultät hat die Pflicht, ſie zu unterſuchen und, wenn es die Prüfung ſo mit ſich bringt, zu bekämpfen.

Natürlich kann dieſer in der Sache begründete Streit der Facultäten nicht durch eine freundſchaftliche Uebereinkunft beigelegt, ſondern nur durch ein wiſſenſchaftliches Reſultat beendet werden. Es iſt nöthig, daß poſitive Lehren ſind und als ſolche öffentlich gelten; es iſt nöthig, daß ſie geprüft werden. Der Streit der Facultäten kann darum nie aufhören.

Es iſt aber von der größten Wichtigkeit, daß derſelbe niemals ſeine natürlichen Grenzen überſchreitet. Sobald er es thut, wird er geſetzwidrig. Die Grenze der Wiſſenſchaft iſt die ſeinige: es iſt ein Streit innerhalb der wiſſenſchaftlichen und gelehrten Welt, er wende ſich nie auf einen anderen Schauplatz; es iſt ein Streit Gelehrter gegen Gelehrte, er nehme nie eine andere Richtung. Der Streit der Facultäten gehört nicht auf den offenen Markt vor das Volk oder gar auf die Kanzeln: was ſoll das Volk, das man um Hülfe anruft, in der Wiſſenſchaft entſcheiden oder gegen die Wahrheit ausrichten? Der Streit der Facultäten geht nie gegen Staat oder Regierung, und der Staat ſelbſt darf ſich nicht als Partei in einem ſolchen Streite betrachten, er wird dadurch weder betroffen noch gefährdet. Kant vergleicht die Univerſität mit einem Parlamente, deſſen rechte Seite die oberen Facultäten, die linke dagegen die philoſophiſche iſt; ſo wie die politiſchen Parteien, die ſich parlamentariſch bekämpfen, vereinigt und zuſammengehalten werden durch das gemeinſame vaterländiſche Intereſſe, ſo ſollen auch jene wiſſenſchaftlichen Parteien vereinigt ſein durch das gemeinſchaftliche Intereſſe der Er-

Digitized by Google

kenntniß und Wahrheit. Ihr Kampf iſt kein Krieg, ſondern einmüthige Zwietracht, eine „discordia concors“.

Der geſetzmäßige Streit der Facultäten betrifft die Satzungen, die poſitiven Glaubens- und Rechtslehren; er beſteht in wiſſenſchaftlichen Gründen dafür und in kritiſchen Einwürfen dagegen; von beiden Seiten wird der Streit um der Wahrheit willen geführt. Der erſte Anſtoß, den die wiſſenſchaftliche Kritik an dem Poſitiven nimmt, erſchüttert noch lange nicht deſſen öffentliche Geltung und will dieſelbe auch nicht erſchüttern, ſondern nur das Statut wiſſenſchaftlich unterſuchen. Nicht die praktiſche, ſondern die wiſſenſchaftliche Geltung deſſelben wird fraglich. Wenn die Kritik in dem Streit erliegt, ſo gilt die Satzung aus allen Rechtsgründen, auch aus denen der Vernunft, ſie ſteht jetzt nur um ſo feſter; wenn dagegen die Vertheidigungsgründe immer ſchwächer werden, einer nach dem anderen fällt, zuletzt alle das Feld räumen, ſo iſt die Satzung wiſſenſchaftlich unhaltbar. Ihre Umbildung und Verbeſſerung wird nothwendig. Iſt über dieſe Nothwendigkeit erſt die Wiſſenſchaft und das Urtheil der Vernunft im Klaren, ſo wird die öffentliche Ueberzeugung ſchon nachfolgen und die praktiſche Aenderung ſelbſt im Sinne des Beſſeren nicht ausbleiben. So iſt der Streit der Facultäten, obwohl er nur innerhalb der Grenzen der Wiſſenſchaft geführt wird, zugleich der Anfang zu einer wohlthätigen praktiſchen Reform. Ein ſolcher Anfang kann auf keine andere Weiſe gründlicher und geſetzmäßiger gemacht werden. Jetzt hat ſich im Laufe der Dinge das Verhältniß der Facultäten umgekehrt: die philoſophiſche geht voran, die anderen folgen, nach dem bibliſchen Worte, daß die Letzten die Erſten ſein werden. Die Theologie gilt als die oberſte Facultät, die Philoſophie als die letzte; ſie nannte ſich einſt die Magd der Theologie, aber es kommt darauf

Digitized by Google

an, welchen Dienſt dieſe Magd ihrer Herrſchaft leiſtet: ob ſie der gnädigen Frau die Schleppe nach oder die Fackel voranträgt*)?

II.

Der Streit der philoſophiſchen und theologiſchen Facultät.

1. Verhältniß zur Bibel.

Aus dem Gegenſatze der poſitiven und rationalen Theologie erhellt das zwiſchen beiden ſtreitige Object. Der poſitive Theolog iſt der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der Philoſoph iſt der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben; jenem iſt die Theologie ein Inbegriff gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen, dieſem iſt ſie der Inbegriff ſittlicher Pflichten als göttlicher Gebote; dort gilt die göttliche Offenbarung als die erſte und unbedingte Thatſache, hier gilt ſie als bedingt durch die moraliſche Vernunft.

Es handelt ſich zwiſchen beiden um die Geltung der Schrift. Die Philoſophie unterſcheidet nach reiner Vernunfteinſicht den göttlichen Inhalt der Schrift von den menſchlichen Zuſätzen, ſie unterſcheidet den Inhalt von der Darſtellung, von der durch die Umſtände der Zeit und die Faſſungskraft der Menſchen bedingten Lehrart; ſie verhält ſich zur Schrift nicht unbedingt annehmend, ſondern prüfend ſowohl den religiös-ſittlichen als den geſchichtlichen Inhalt.

Die Schrift bedarf der Auslegung, dieſe der Vernunft und der Grundſätze. Was in der Schrift Uebervernünftiges gelehrt oder erzählt wird, das darf man rein moraliſch erklären; das

*) Ebendaſ. I Abſchn. I. 4 Abſchn. Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Fac. mit der unt. — Bd. I. S. 228—232.

Digitized by Google

Widervernünftige muß man so auslegen. Die Lehren z. B. der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, die Erzählungen der Auferstehung und Himmelfahrt erlauben und fordern eine moralische Deutung; ebenso die Lehre von der seligmachenden Kraft eines bloß historischen Glaubens, von den Gnadenwirkungen Gottes, von der übernatürlichen Ergänzung unserer stets mangelhaften Gerechtigkeit.

Die positiven Theologen selbst, so ausschließlich biblisch sie sein wollen, können sich der Auslegung nicht enthalten, sie brauchen dazu ihre Vernunft nicht bloß als Organ, sondern auch als Maßstab. Wenn sie Stellen finden, wo die Gottheit menschenähnlich geschildert wird, als habe sie menschliche Empfindungen und Leidenschaften, da fordern die biblischen Theologen selbst, daß jene Ausdrücke auf eine dem wahren Wesen Gottes entsprechende Weise erklärt werden; was „ἀνθρωποπαθῶς" gesagt sei, solle man „θεοπρεπῶς" deuten. Wodurch unterscheiden sie den wahren Begriff Gottes vom falschen? Es heißt: durch Offenbarung! Aber wodurch unterscheiden sie die wahre Offenbarung von der falschen, wonach beurtheilen sie, daß etwas göttliche Offenbarung sei? Darüber entscheidet allein unsere Idee Gottes. Also ist die Vernunft das zwar unfreiwillige, aber unvermeidliche Auslegungsprincip auch der biblischen Theologen. So ist z. B. kein Zweifel, daß in ihrem eigentlichen Sinn die paulinische Lehre von der Gnadenwahl nicht anders verstanden werden kann, als im Sinne der Prädestination, wie die Calvinisten sie nehmen; dennoch haben christliche Kirchenlehrer sie anders gedeutet, weil sie die Prädestination nicht mit den wahren Begriffen von Gott, d. h. nicht mit der Vernunft in Einklang bringen konnten.

Wenn die biblischen Theologen der philosophischen Bibel-

Digitized by Google

erklärung vorwerfen, daß sie nicht biblisch, sondern philosophisch, nicht natürlich, sondern allegorisch und mystisch sei, so widerlegen sich diese Vorwürfe aus dem Begriff der Religion. Die religiöse Erklärung kann nur die rein moralische sein. Von der Göttlichkeit einer Lehre giebt das einzig authentische Zeugniß der Gott in uns, die moralische Vernunft. So weit die Bibel religiös ist, so weit ist diese Bibelerklärung auch biblisch; sie ist so wenig mystisch, daß sie vielmehr das Gegentheil ist aller Geheimlehren. Was nun den Streit um die Bibel und ihre Auslegung betrifft, so läßt sich derselbe durch einen einfachen Vergleich beilegen. Es soll den Philosophen verboten sein, ihre Vernunftlehren durch die Bibel zu bestätigen; aber es muß den biblischen Theologen ebenso verboten werden, in der Erklärung der Bibel die Vernunft zu brauchen. „Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr," setzt Kant hinzu, „daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte*)".

2. Kirchensecten und Religionssecten. (Mystik.)

Der Pietismus. (Spener und Zinzendorf.)

Der Streit beider erstreckt sich zugleich auf den Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Der Kirchenglaube ist ausschließend, der Religionsglaube umfassend; jener beruht auf Statuten, dieser auf sittlichen, allgemein gültigen Pflichten. Der Kirchenglaube kann wegen seines positiv geschichtlichen Charakters

*) Ebendas. I Abschn. Anhang einer Erläuterung des Streits der Fac. durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen. — Bd. I. S. 233—247.

Digitized by Google

und seines despotischen Zwanges sich keine wahrhaft allgemeine Geltung gewinnen und sichern, er hat fortwährend mit centrifugalen Bestrebungen zu kämpfen. Einzelne sondern sich von der öffentlichen Kirche ab und bilden Separatisten, diese sammeln sich zu besonderen Gemeinden und bilden Secten; innerhalb der gemeinschaftlichen Kirche trennt sich ein Theil vom anderen, und es entsteht ein Schisma; diese getrennten Glaubensarten sollen dann durch Vermischung, die immer eine falsche Friedensstiftung ist, wieder zusammengeschmolzen werden (Synkretisten). Solche Spaltungen sind charakteristische Folgen des Kirchenglaubens, der wohl die Anlage hat, sie hervorzurufen, aber nicht die Macht, sie zu verhindern oder wieder aufzuheben.

Kirchensecten kümmern den reinen Religionsglauben nicht. Die Frage ist, ob es auch Religionssecten giebt? Kirchen- und Religionssecten sind der Art nach verschieden; jene beziehen sich auf kirchliche Formen, die sie bejahen oder verneinen, diese gehen auf den religiösen Glauben selbst. Nun ist der religiöse Glaube seiner Natur nach allgemein und darum über die Sectenspaltung erhaben. Wie also sind Religionssecten möglich?

Der Zweck der reinen Religion ist nur einer: die Erlösung des Menschen durch seine Besserung. In der Anerkennung dieses Zwecks ist keine Verschiedenheit und darum keine Glaubensspaltung denkbar. Die Aufgabe der Religion ist rein moralisch und darum vollkommen übersinnlich. Es wäre denkbar, daß bei aller Uebereinstimmung im Zweck eine Verschiedenheit stattfände in den Mitteln zu diesem Zweck, in der Auflösung dieser Aufgabe. Eine Verschiedenheit in diesem Punkte würde die Religion selbst sectenartig spalten.

Ist die Aufgabe übersinnlich, so liegt der Glaube nah, daß die Auflösung übernatürlich sein müsse. Doch ist das Uebersinn-

Digitized by Google

liche als ſolches noch nicht übernatürlich. Das Moraliſche iſt überſinnlich, aber deßhalb nicht übernatürlich; im Gegentheil, es liegt in der Natur des Menſchen und folgt aus des Menſchen eigener Willenskraft. Uebernatürlich iſt allein Gottes unmittelbarer Einfluß. Die Erfahrung eines ſolchen Einfluſſes iſt weder durch unſere Sinnlichkeit noch durch unſeren Verſtand möglich, alſo eine unbegreifliche und irrationale Erfahrung, ein geheimnißvolles myſtiſches Gefühl. Es iſt daher möglich, daß die Aufgabe der Religion rein moraliſch und die Löſung dieſer Aufgabe myſtiſch gefaßt wird. Hier iſt der Punkt, wo ſich die Religionsſecte bildet.

Die myſtiſche Gefühlstheorie ſteht dem Kirchenglauben entgegen, denn ſie legt den Brennpunkt der Erlöſung allein in das menſchliche Herz, unabhängig von allen Formen der kirchlichen Orthodoxie. Wie man die philoſophiſche Richtung, welche die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, Empirismus nennt, ſo könnte man die Glaubensrichtung, welche die Orthodoxie zum Princip der Erlöſung macht, „Orthodoxismus" nennen. Um uns alſo genau auszudrücken, ſo widerſtreitet die Myſtik dem Orthodoxismus und ſteht ihm gegenüber auf der Seite des Religionsglaubens.

Die religiöſe Myſtik iſt das Gefühl eines unmittelbaren, göttlichen Einfluſſes im menſchlichen Herzen, der Glaube an die dadurch bewirkte gänzliche Umwandlung des Menſchen. Die Myſtik ſtimmt mit dem reinen Religionsglauben darin überein, daß der Menſch von Natur böſe iſt und der Wiedergeburt bedarf, aber ihr gilt die letztere als Gottes unmittelbare Wirkung, deren ſie ſich auf das innigſte gewiß fühlt. In dieſem Punkte wird die Myſtik zum Pietismus, welcher ſelbſt aus dieſem religiöſen Beweggrunde in zwei beſondere Formen eingeht, die ſich als negative und poſitive unterſcheiden. Unabhängig von Gottes un-

Digitized by Google

mittelbarem Einfluß, iſt und bleibt das menſchliche Herz böſe; wird nun in dieſem Herzen die Gegenwart Gottes empfunden, ſo erhellt ſich plötzlich der dunkle Abgrund des Böſen; in dieſem Durchbruch der göttlichen Gnade offenbart ſich plötzlich in ſeiner ganzen Tiefe der Gegenſatz zwiſchen Gnade und Sünde, zwiſchen dem Guten, das von Gott kommt, und der radical böſen Menſchennatur: das Gefühl des göttlichen Einfluſſes iſt zugleich die Empfindung dieſes Gegenſatzes in ſeinem ganzen Umfange, in ſeiner ganzen Tiefe. Jetzt erſt erkennt ſich der Menſch als böſe, erſt unter Gottes unmittelbarem Einfluß erſchließt ſich im Menſchen die moraliſche Selbſterkenntniß. Dieſe Selbſterkenntniß wird hier als unmittelbare Wirkung Gottes empfunden, ſie beſteht in der tiefſten Zerknirſchung, in dem unendlichen Sündenbewußtſein; je ſündhafter der Menſch ſich fühlt, um ſo inniger zugleich fühlt er den göttlichen Einfluß, um ſo gewiſſer iſt er der göttlichen Gnade: das Sündenbewußtſein ſelbſt wird zum religiöſen Genuß. Die Sünde trennt von Gott; das Gefühl der Sünde iſt zugleich das Gefühl der Trennung, die *ſchmerzliche* Empfindung derſelben, dieſer Schmerz iſt Sehnſucht nach Gott, und eine ſolche Sehnſucht kann in dem menſchlichen, von Natur böſen Herzen nur durch Gott ſelbſt erweckt werden. Wer auf dieſem Wege die Erlöſung ſucht, kann nicht tief genug die eigene Sünde empfinden und ſich ſelbſt gar nicht genug thun in dieſem Sündenbewußtſein, in dem Schmerz über ſeine eigene Sündhaftigkeit. Jede Einſchränkung dieſes Schmerzes, jede Genugthuung im Gefühl der Sünde iſt ſchon Selbſtgerechtigkeit, d. h. neue Verhärtung im Böſen. „Hier geſchieht die Scheidung des Guten vom Böſen durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den

Digitized by Google

Einfluß eines himmliſchen Geiſtes in ſeinem nöthigen Grade erreichbaren Gram, um welchen der Menſch ſelbſt bitten müſſe, indem er ſich ſelbſt darüber grämt, daß er ſich nicht genug grämen (mithin alſo das Leidſein ihm doch nicht ſo ganz von Herzen gehen) kann. Dieſe Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt nun, wie der ſelige Hamann ſagt, den Weg zur Vergötterung. Nämlich, nachdem dieſe Gluth der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geſchehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. Dieſe radicale Veränderung fängt alſo mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, nämlich mit dem moraliſch-guten Lebenswandel." Das iſt die negative Form der myſtiſchen Auflöſung, der Pietismus im engeren Sinne, die Spener-Francke'ſche Glaubensrichtung.

Die poſitive Form iſt die mildere. Die Wiedergeburt wird auch als göttliche Gnade empfunden, aber dieſe Gnade erſcheint nicht im Sündenbewußtſein, nicht in der „Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes", ſondern in der Himmelfahrt der Erlöſung, in dem Gefühle der innigſten Aufnehmung des Guten in das menſchliche Herz, der innigſten Gemeinſchaft und Vereinigung mit Gott. In dieſem Gefühle wird das menſchliche Leben in ſeinem Innerſten glaubenshell, ſtill und andächtig; die göttliche Gnade erſcheint hier als die Heimath des Herzens, das von den böſen Neigungen geläutert, in Gott wiedergeboren, mit ihm in beſtändiger innerer Gemeinſchaft lebt. In der Geſtalt der Gemeinde oder Secte iſt dieſe myſtiſche Glaubensart die „Mähriſch-Zinzendorf'ſche" Richtung; unabhängig von der Gemeinde, iſt ſie das fromme,

Digitized by Google

innerlich erleuchtete Stillleben der einzelnen Seele in Gott; so hat Göthe dieſe Religionsart dargeſtellt in den „Bekenntniſſen einer ſchönen Seele".

Dieſe beiden Arten der Myſtik, der Pietismus und die herrnhutiſche Richtung, die Spener'ſche und Zinzendorf'ſche Frömmigkeit, ſind die einzig möglichen Sectenunterſchiede in Rückſicht der Religion. In beiden Formen wird die Aufgabe der Religion rein moraliſch d. h. überſinnlich, und die Auflöſung myſtiſch d. h. übernatürlich vorgeſtellt; in der negativen Form als der fürchterliche Kampf mit dem böſen Geiſt, in der poſitiven als die innige Verbindung mit dem guten: dort als „herzzermalmendes", hier als „herzzerſchmelzendes Gefühl des göttlichen Einfluſſes".

Das Verhältniß des Religionsglaubens zu dieſen Religionsſecten iſt das Verhältniß des moraliſchen Glaubens zum myſtiſchen. Der Unterſchied liegt nicht in der Aufgabe der Religion, in der beide übereinſtimmen, ſondern in der Art, wie die Aufgabe gelöſt wird. Von dem Uebernatürlichen giebt es keine Erfahrung in uns, es giebt kein Gefühl eines unmittelbaren göttlichen Einfluſſes, kein myſtiſches Gefühl, in welchem vereinigt ſein ſoll, was ſich innerhalb der menſchlichen Natur nicht vereinigen läßt: das Uebernatürliche und die Erfahrung. Wie die Aufgabe der Religion, ſo iſt auch deren Löſung überſinnlich, nicht myſtiſch, ſondern moraliſch und praktiſch. Die Möglichkeit dieſer Auflöſung erklärt ſich aus der Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen über den ſinnlichen, d. h. aus der Freiheit, unerkennbar aus theoretiſchen, aber einleuchtend und gewiß aus moraliſchen Gründen. So ſteht der reine Religionsglaube im Widerſpruche ſowohl zu einem „ſeelenloſen Orthodoxismus" als zu einem „vernunfttödtenden Myſticismus". Unter den Offenbarungsurkunden enthält die Bibel allein den rein moraliſchen Glau-

Digitized by Google

ben; darum iſt die reine Religion auch bibliſch, ſie iſt moraliſcher, nicht hiſtoriſcher Bibelglaube. Der hiſtoriſche Glaube iſt überhaupt nicht religiös. Will man den religiöſen Bibelglauben Orthodoxie nennen, ſo iſt zwiſchen dieſer bibliſchen Orthodoxie und dem reinen Religionsglauben kein Zwieſpalt.

Es iſt für Kant's religiöſe Denkweiſe ſehr bezeichnend, daß er ohne alle Anlage zur Myſtik doch die religiöſe Natur der letzteren im Unterſchiede vom Kirchenglauben zu würdigen und zu durchdringen wußte. In gewiſſer Weiſe darf er ſich der Myſtik verwandter fühlen als dem Kirchenglauben. Das Irrationale der Myſtik iſt freilich die Sache des kritiſchen Philoſophen nicht, aber den religiöſen Schwerpunkt, der im Moraliſchen liegt, hat er mit der Myſtik gemein. Wenn man jene Frommen betrachtet, „die Stillen im Lande", deren einfacher Gottesdienſt kein Dienſt, ſondern das ſchlichte Sinnbild gläubiger Andacht iſt, deren Geſinnungen rein ſittlich, deren Chriſtenthum ganz innerlich iſt, deren Bibelglaube auf dem eigenen inneren Zeugniß beruht, die ebendeßhalb von den Kirchentheologen angefeindet werden, ſo könnte man meinen, in dieſen Leuten ſei die kantiſche Religionslehre verkörpert. Dieſe Beobachtung war es, die Willmans zu dem Satz brachte: „die Myſtiker ſeien die praktiſchen Kantianer"; er ſchrieb eine Abhandlung, die Kant ſelbſt nicht ohne Billigung erwähnte, „über die Aehnlichkeit der reinen Myſtik mit der kantiſchen Religionslehre"*).

Auf den Zuſammenhang zwiſchen Myſtik und Pantheismus hatte ſchon Leibniz wiederholt hingewieſen. Der Zuſammenhang zwiſchen Myſtik und Religion beſchäftigt mit Recht als eines der

*) De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct. C. A. Willmans. Hal. Sax. 1797.

Digitized by Google

tiefſten Probleme die Philoſophie unſerer Zeit. Von der myſtiſchen Natur der Religion nahmen Novalis und Schleiermacher ihren Ausgangspunkt. Wir heben es ausdrücklich hervor, daß Kant den religiöſen Charakter der Myſtik erfaßt und in ſeiner ſittlichen Tiefe verſtanden hat*).

III.

Der Streit der philoſophiſchen und juriſtiſchen Facultät.

1. Die Streitfrage.

Zwiſchen der juriſtiſchen und philoſophiſchen Facultät kann ſich ein möglicher Streit nur auf die Rechtsgeſetze beziehen. Daß ſolche Geſetze factiſch beſtehen und gelten müſſen, kann unmöglich beſtritten werden; die Vernunft kann die poſitiven Geſetze weder geben noch aufheben wollen. Was die Philoſophie im Namen der Vernunft allein in Anſpruch nehmen kann, iſt das Recht, die Geſetze zu prüfen. Der Maßſtab einer ſolchen Prüfung kann nur die Vernunft ſelbſt ſein, der Zweck derſelben nur die Verbeſſerung der Geſetze aus rationaler Einſicht. Eine ſolche Verbeſſerung der Geſetze iſt ein ſittlicher Fortſchritt der menſchlichen Geſellſchaft, ein wirklicher Fortſchritt der Menſchheit zum Beſſern.

Wenn es daher eine ſittliche Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts giebt, ſo müſſen die öffentlichen Geſetze moraliſch verbeſſert und zu dieſem Zwecke durch Vernunfteinſicht geprüft werden, alſo das Object der Rechtswiſſenſchaft zugleich ein Object der Philoſophie ſein dürfen. Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen iſt daher in der Frage enthalten: „ob

*) Der Streit der Fac. I Abſchn. Allg. Anmerkg. Von Religionsſecten. — Bd. I. S. 247—262. Vgl. beſ. S. 254—57. Anhang. Von einer reinen Myſtik in der Religion. — Bd. I. S. 272—279.

Digitized by Google

das menſchliche Geſchlecht wirklich zum Beſſeren beſtändig fortſchreite?"

Dieſe Frage bezieht ſich auf die Zukunft der Menſchheit, und zwar auf deren ſittliche Zukunft. Um die Frage zu löſen, müſſen wir im Stande ſein, die Zukunft der Menſchheit vorauszuſagen. In der Natur laſſen ſich nach bekannten Geſetzen künftige Begebenheiten, wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe, vorherbeſtimmen; in der Geſchichte dagegen ſind ſolche wiſſenſchaftliche Vorherbeſtimmungen künftiger Begebenheiten unmöglich. Die Vorausſagung wird hier zur Wahrſagung. Es iſt die Frage, ob es in Rückſicht der ſittlichen Zukunft des Menſchengeſchlechts eine „wahrſagende Geſchichte" oder, was daſſelbe heißt, ob es „Geſchichte a priori" giebt? Wie Kant dieſe Frage beantwortet, wiſſen wir ſchon aus ſeinen geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten.

Die Beſtimmung unſerer geſchichtlichen Zukunft richtet ſich nach der Art, wie die geſchichtliche Bahn der Menſchheit überhaupt aufgefaßt wird. Hier ſind drei Anſichten möglich: die Sittengeſchichte des menſchlichen Geſchlechts erſcheint entweder als ein beſtändiger Rückſchritt, d. h. als zunehmende Verſchlechterung, oder als beſtändiger Fortſchritt, d. h. als zunehmende Verbeſſerung, oder endlich als ein Wechſel von beiden, d. h. im Ganzen genommen als ewiger Stillſtand. Wenn ſich die Menſchheit zunehmend verſchlechtert, ſo iſt ihr Ziel das abſolut Schlechte, ein Zuſtand, in dem an der Menſchheit nichts Gutes mehr übrig bleibt: dieſe Anſicht nennt Kant „die terroriſtiſche Vorſtellungsart". Wenn ſich die Menſchheit zunehmend verbeſſert, ſo iſt ihr Ziel das abſolut Gute, ein Zuſtand, in dem alle Uebel aus der Menſchheit verſchwunden ſind: dieſe Anſicht nennt Kant „die eudämoniſtiſche Vorſtellungsart" oder auch den „Chiliasmus". Endlich, wenn die Geſchichte zwiſchen Rückſchritt und Fortſchritt

Digitized by Google

hin- und herſchwankt, ſo bleibt ſie ſchließlich auf demſelben Punkte ſtehen, ihr ganzes Treiben iſt ziel- uud zwecklos, nichts als eine geſchäftige Thorheit; Gutes und Böſes neutraliſiren ſich gegenſeitig, und die ganze Weltgeſchichte erſcheint als ein Poſſenſpiel: dieſe Anſicht nennt Kant „die abderitiſche Vorſtellungsart".

Betrachtet man die Weltgeſchichte aus dem beſchränkten Geſichtspunkte bloß der Erfahrung, ſo kann ihre Bewegung den Einen als rückſchreitend, den Anderen als fortſchreitend, den Dritten als ein Wechſel von beiden erſcheinen; ſie bietet dieſem Geſichtspunkte ein ähnliches Schauſpiel als die Planetenbahnen, von der Erde aus betrachtet; hier erſcheinen die Bewegungen der Planeten verwickelt nach Art der tychoniſchen Cykeln und Epicykeln; dieſe Verwirrungen löſen ſich auf in die einfache Geſetzmäßigkeit elliptiſcher Bahnen, wenn man ſich mit dem Auge des Copernikus in den Mittelpunkt der Sonne verſetzt. Aber eben dieſer Sonnenſtandpunkt fehlt dem Auge, welches die Geſchichte betrachtet und nicht im Stande iſt, ſich in den Mittelpunkt der göttlichen Vorſehung ſelbſt zu ſtellen*).

2. Die Entſcheidung der Streitfrage.

Aus der bloßen Erfahrung läßt ſich über den geſchichtlichen Gang und die Zukunft des menſchlichen Geſchlechts nichts ausmachen. Geſetzt, die Menſchheit habe bis jetzt nur Rückſchritte gemacht, ſo kann die Erfahrung nicht wiſſen, ob der Wendepunkt zum Beſſeren nicht noch eintritt, nicht eben dadurch herbeigeführt wird; denn alles Menſchliche hat ſein Maß. Ebenſowenig kann die bloße Erfahrung mit Sicherheit die entgegengeſetzte Anſicht behaupten. So bleibt als der einzig mögliche Stand-

*) Ebendaſ. II Abſchn. Der Streit der philoſ. Fac. mit der juriſtiſchen. Nr. 1 — 4. — Bd. I. S. 280—286.

Digitized by Google

punkt, um die geſchichtliche Zukunft des menſchlichen Geſchlechts zu beſtimmen, nur die reine Vernunft übrig, die nach moraliſchen Geſetzen den beſtändigen Fortſchritt zum Beſſeren fordert. Dieſe Forderung iſt freilich noch kein Beweis, am wenigſten ein poſitiver, wie ihn in dem vorliegenden Falle die Philoſophie braucht. Die poſitive Beweisführung geſchieht durch Thatſachen. Läßt ſich alſo durch eine Thatſache beweiſen, daß die Menſchheit beſtändig zum Beſſeren fortſchreitet? Auf dieſem Punkte ſteht die juriſtiſch-philoſophiſche Streitfrage.

Wenn der Menſchheit eine Tendenz zum Guten, eine Richtung auf die ſittliche Idee inwohnt, ſo iſt davon der beſtändige Fortſchritt zum Beſſeren die unausbleibliche Folge. Es iſt die Frage, ob dieſe Tendenz zum Guten durch ein geſchichtliches Factum bewieſen iſt, durch eine Begebenheit, die gar nicht anders erklärt werden kann als durch jene moraliſche Anlage der Menſchheit? Giebt es eine ſolche Begebenheit, ſo iſt ſie das unzweideutige Zeichen, aus dem wir den beſtändigen Fortſchritt der Menſchheit erkennen; ſie iſt für den Satz des Philoſophen der poſitive Beweisgrund, ſie iſt nicht ſelbſt die Urſache des Fortſchritts, ſondern nur das geſchichtliche Symptom oder der Erkenntnißgrund deſſelben.

Unter der Tendenz zum Guten verſtehen wir, daß in der Menſchheit die Idee der Gerechtigkeit lebt, daß dieſe Vorſtellung mächtiger iſt als die Neigungen der Selbſtliebe, daß die Menſchen fähig ſind, den reinen Rechtsſtaat zu wollen, daß ſie bereit ſind, dieſe Aufgabe mit perſönlicher Aufopferung zu löſen und alles zu thun, damit die Gerechtigkeit in der Welt einheimiſch werde. Wenn die Menſchheit eines ſolchen Enthuſiasmus, einer ſolchen Thatkraft fähig iſt, ſo hat ſie die Richtung, in welcher beſtändig fortgeſchritten wird zum Beſſeren. Wenn es eine Be-

Digitized by Google

gebenheit giebt, die einen ſolchen Enthuſiasmus, eine ſolche Thatkraft in der Menſchheit beweiſt, ſo iſt die Frage gelöſt, um die es ſich handelt. Giebt es alſo ein Factum, das nur geſchehen konnte, wenn die Rechtsidee mit einer ſolchen Gewalt in dem menſchlichen Geſchlechte lebt?

Dieſe bedeutungsvolle, für das geſammte Menſchengeſchlecht charakteriſtiſche Begebenheit findet Kant in dem Verſuch des franzöſiſchen Volks, den Rechtsſtaat zu gründen. „Die Revolution eines geiſtreichen Volks, die wir in unſern Tagen haben vor ſich gehen ſehen, mag gelingen oder ſcheitern; ſie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt ſein, daß ein wohldenkender Menſch, wenn er ſie zum zweitenmal unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf ſolche Koſten zu machen nie beſchließen würde, — dieſe Revolution, ſage ich, findet in den Gemüthern aller Zuſchauer eine Theilnehmung dem Wunſche nach, die nahe an Enthuſiasmus grenzt, die alſo keine andere, als eine moraliſche Anlage im Menſchengeſchlecht zur Urſache haben kann. Wahrer Enthuſiasmus geht nur auf's Idealiſche und zwar rein Moraliſche, dergleichen der Rechtsbegriff iſt, er kann nie auf den Eigennutz gepfropft werden. Selbſt der Ehrbegriff des alten kriegeriſchen Adels verſchwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu ſie gehörten, in's Auge gefaßt hatten und ſich als Beſchützer deſſelben dachten, mit welcher Exaltation das äußere zuſchauende Publicum dann ohne die mindeſte Abſicht der Mitwirkung ſympathiſirte. Dieſe Begebenheit iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung. Nun behaupte ich dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage die Erreichung dieſes Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig

werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist vorher sagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte *)."

Diese Stelle ergänzt Kant's Urtheile in Betreff der französischen Revolution. Unter allen Umständen erschien ihm die Revolution, der gewaltsame Umsturz der staatlichen Ordnung, als ein Unrecht; unter allen Umständen erschien ihm der Despotismus einer Conventsregierung als unvereinbar mit den Bedingungen des Rechtsstaates. An dieser Stelle nimmt er die französische Revolution nach ihrer ursprünglichen Idee und betrachtet sie aus einem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte; sie gilt ihm hier als weltgeschichtliche Begebenheit, d. h. nicht bloß als eine Begebenheit, sondern als ein Zeitalter. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr." Kant sah voraus, daß die französische Revolution die Reise um die Welt machen werde. Nachdem seit jenem Ausspruche Kant's sieben Jahrzehende vergangen sind, kann die Welt selbst urtheilen, ob seine Wahrsagung richtig war.

Es ist klar, wohin die kantische Beweisführung an unserer Stelle zielt. Das Zeitalter der Staatsreform ist gekommen; die Nothwendigkeit, daß sich der gegebene Staat nach den Bedingungen der Gerechtigkeit umbilde, ist in das Bewußtsein der Menschen eingetreten. Dieses Bewußtsein wird immer deutlicher werden, es wird mit jedem Tage an Umfang und Sicherheit zunehmen, es wird nicht mehr unterdrückt oder aus der Welt ver-

*) Ebendas. II Abschn. Nr. 5 — 6. — Bd. I. S. 286—280.

Digitized by Google

trieben werden können. Der vorhandene Staat will mit dem Rechtsstaat übereinstimmen, er sucht diese Uebereinstimmung, nicht durch einen gewaltsamen Umsturz, sondern im gesetzmäßigen Wege allmäliger Entwicklung und Reform. Das ist die ausgesprochene Idee und Aufgabe der neuen Zeit. In einem solchen Zeitalter nun ist der Streit der positiven und rationalen Rechtswissenschaft ebenso gesetzmäßig als fruchtbar*).

IV.

Der Streit der philosophischen und medicinischen Facultät.

1. Die Vernunft als Heilkraft.

Wir begreifen den Streit der unteren Facultät mit den beiden oberen. Die positiven Glaubens- und Rechtslehren brauchen die Vernunftkritik, so sehr sie dieselbe bestreiten. Aber was hat die philosophische Facultät mit der medicinischen, die Vernunftkritik mit der Heilkunde zu thun? Die medicinischen Lehren sind auch positiv, nicht weil sie vom Staate sanctionirt, sondern weil sie nur durch Erfahrung möglich sind. Was bloß durch Erfahrung eingesehen werden kann, das kann unabhängig von der Erfahrung, d. h. durch bloße Vernunft, nicht eingesehen werden. Was also hat die bloße Vernunft mit der Medicin zu streiten? Als theoretische Wissenschaft hat die letztere für die Philosophie nirgends eine offene Seite. Es müßte also auf dem praktischen Gebiete der Heilkunde sich ein offener Platz für die Philosophie finden. Wenn wir nichts als bloße Vernunft anwenden, so können wir daraus gewisse Glaubens- und Rechts-

*) Ebendas. II Abschn. Nr. 5—10. — Bd. I. S. 286 bis 296.

Digitized by Google

begriffe ableiten, wir können dem poſitiven Glauben und Recht einen Vernunftglauben und ein Vernunftrecht vergleichend gegenüberſtellen; dagegen mediciniſche Einſichten laſſen ſich nicht ebenſo aus der reinen Vernunft ſchöpfen.

Indeſſen könnte es ſein, daß die reine Vernunft von ſich aus eine gewiſſe Heilkraft beſäße, daß ſie ſelbſt dem leiblichen Wohle des Menſchen in gewiſſer Rückſicht zuträglich wäre, daß ſie deßhalb als ein wohlthätiges Arzneimittel betrachtet und den Menſchen verſchrieben werden könnte. Dieſes Mittel zu verſchreiben, würde dann die Philoſophie das erſte und natürliche Recht haben. Wie aber kann der Gebrauch der bloßen Vernunft dem Menſchen heilſam ſein zu ſeinem leiblichen Wohl? Es kann hier die Vernunft nur in ihrer praktiſchen Bedeutung genommen werden, nicht als Erkenntnißvermögen, ſondern als Wille. Die Frage iſt alſo: ob in der bloßen Willenskraft eine Heilkraft liegt? Es müßte mit Zauberei zugehen, wenn man mit dem Willen alle möglichen Krankheiten curiren könnte. Davon kann natürlich die Rede nicht ſein. Der Wille iſt nicht Panacee. Doch wenn er auch nur im Stande iſt, zur Erhaltung der Geſundheit beizutragen oder gewiſſe krankhafte Stimmungen zu vertreiben, ſo hat er ſchon dadurch ohne Zweifel eine heilſame Wirkung auf unſer leibliches Wohl, und die Philoſophie darf dann mit Recht auch in der Medicin eine Provinz in Anſpruch nehmen, die vielleicht größer iſt als man meint. Die ganze philoſophiſch-mediciniſche Streitfrage betrifft dieſen Einfluß des Willens auf die leiblichen Zuſtände [was wir moraliſch auf den Körper vermögen]. Wir erinnern uns Kant's eigener kritiſcher Geſundheitspflege. Er war ſo zu ſagen ſein eigener Arzt nach Grundſätzen der bloßen Vernunft. Auf Grund dieſer an ihm ſelbſt bewährten Erfahrungen ſchreibt er die Ab-

Digitized by Google

handlung: „von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“ *).

2. Medicinische Vernunftlehren.

Diese Abhandlung ist zugleich Kant's Antwort auf Hufeland's Makrobiotik. Die Makrobiotik wollte die Kunst lehren, das menschliche Leben zu verlängern, Krankheiten sowohl abzuhalten als zu heilen; in der ersten Rücksicht ist sie Diätetik, in der anderen Therapeutik. Es begreift sich, daß der heilsame Einfluß des Willens auf dem Gebiete der Diätetik besonders einheimisch ist; die Heillehren der Vernunft sind mehr diätetischer als therapeutischer Art.

Hier giebt Kant die treue Abschrift seiner eigenen uns bekannten, wohlüberlegten Lebensordnung. Der erste diätetische Grundsatz betrifft die Nichtverweichlichung, die Abhärtung des Körpers in Rücksicht der Wärme, des Schlafs, der gemächlichen Pflege überhaupt. Zu dieser Abhärtung gehört die geordnete Diät und der feste Wille. Es giebt aber auch gewisse krankhafte Empfindungen, von denen man sich nur befreien kann durch den festen Willen, ihnen nicht nachzugeben. Läßt man sich von ihnen beherrschen, so entsteht die Hypochondrie, das ewige Grübeln über den Sitz des Uebels, den man überall sucht und nirgends findet. Gegen die Grillenkrankheit, zu der Kant selbst eine natürliche Anlage hatte, hilft allein der feste Vorsatz, nicht an die Sache zu denken. Auch gegen schmerzhafte Empfindungen spastischer Art, die ihn am Schlaf hinderten, bot er den Willen auf, lenkte seine Aufmerksamkeit auf ganz andere, gleichgültige

*) Ebendas. III Abschn. Streit der philos. Fac. mit der medicinischen. — Bd. I. S. 298 flgd.

Digitized by Google

Vorſtellungen, (z. B. auf den viele Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) und erzeugte dadurch die einſchläfernde Zerſtreuung. „Ich bin gewiß," ſetzte er hinzu, „daß viele gichtiſche Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja Krämpfe und ſelbſt epileptiſche Zufälle, auch wohl das für unheilbar verſchrieene Podagra bei jeder neuen Anwandlung deſſelben durch die Feſtigkeit des Vorſatzes (ſeine Aufmerkſamkeit von einem ſolchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte." Wir haben ſchon früher erzählt, wie Kant mit demſelben Erfolge gegen Schnupfen und Huſten die Willensenergie aufbot und dieſe krankhaften Zufälle „durch den Vorſatz im Athemziehen" bemeiſterte. Zuletzt macht Kant die Geſundheitspolizei auf ein öffentliches den Augen namentlich der Gelehrten ſchädliches Uebel aufmerkſam, d. i. „die elende Zierere der Buchdrucker", die den Leuten aus äſthetiſchen Rückſichten die Augen verderben. „Sie ſollen deßfalls unter Polizeigeſetze geſtellt werden, damit nicht, ſo wie in Marokko durch weiße Uebertünchung aller Häuſer ein großer Theil der Einwohner blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bei uns einreiße *)."

Die krankhaften Zufälle, die durch den feſten Willen bemeiſtert werden können, ſollen alle ſpaſtiſcher Art ſein, aber natürlich laſſen ſich nicht alle krampfhaften Zuſtände durch den Willen beherrſchen. Kant ſelbſt litt in den letzten Jahren an einer beſtändigen Kopfbedrückung, die ſich der Kraft des Vorſatzes nicht unterwerfen ließ, im Gegentheil dadurch verſtärkt wurde. Sie hinderte ihn im Denken, im Verknüpfen und im Zuſammenhalten der Vorſtellungskette; die Zwiſchenglieder entfielen ihm, er wußte mitten im Laufe der Vorſtellungen nicht,

*) Ebendaſ. III Abſchn. — Bd. I. S. 299—319.

Digitized by Google

wo er war, er konnte ſich geiſtig nicht mehr orientiren. Es war ein Mangel nicht bloß des Gedächtniſſes, ſondern der Geiſtesgegenwart; die Denkkraft war im Abnehmen. Die ungeheure Anſtrengung ſelbſt hatte ſie aufgezehrt, und dagegen konnte kein Wille und keine Diät mehr helfen. Er hatte durch die Energie des Geiſtes ſeinen Körper zu beherrſchen vermocht, jetzt konnte er den Geiſt nicht mehr regieren; ſein menſchliches Maß war erfüllt, er ſelbſt fühlte ſich am Ende. Er wußte, daß in ſeinen mündlichen und ſchriftlichen Vorträgen ſchon die Spuren der abnehmenden Denkkraft und der ſich auflöſenden Kette der Vorſtellungen ſichtbar hervortraten. Im Gefühle der ſchwindenden Geiſteskraft beſchloß Kant den Streit der Facultäten und zugleich ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn mit dieſer Selbſtſchilderung als Abſchied vom Leben: „es begegnet mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, den Hörer oder Leſer vorbereite, ihm den Gegenſtand, wohin ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewieſen habe, und ich nun das Letztere mit dem Erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer oder ſtillſchweigend mich ſelbſt fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? Welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, auch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart im Verknüpfen d. i. unwillkürliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt.“ „Hieraus iſt auch zu erklären, wie jemand für ſein Alter geſund zu ſein ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegender Geſchäfte ſich in die Krankenliſte mußte einſchreiben laſſen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe zu leben geſteht,

Digitized by Google

nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche, zu öffentlichen Geſchäften verpflichteten Exiſtenz aber krank d. i. invalid heißt, ſo widerſpricht ſich dieſer Candidat des Todes hiermit gar nicht.“ „Dahin führt die Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt. Hieran aber bin ich ſelber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und um zu leben mir den gewohnten Genuß des Lebens ſchmälern? Warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmaßliche Lebensdauer mitgerechnet iſt, durch mein Beiſpiel in Verwirrung bringen und das alles, was man ſonſt Schickſal nannte (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen, welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutiſchen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?“

Digitized by Google

Zweites Buch. II. Abſchnitt.

Kritik der Urtheilskraft.

Aeſthetik und Teleologie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſtes Capitel.

Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit und die reflectirende Urtheilskraft.

I.

Vereinigung der Natur und Freiheit.

1. Gegenſatz beider.

Das Syſtem der reinen Vernunft iſt in ſeinem ganzen Umfange dargeſtellt. Auf der Grundlage der Vernunftkritik hat ſich das kritiſche Lehrgebäude erhoben, getheilt gleichſam in die beiden Flügel der reinen Natur- und Sittenlehre, mit welcher letzteren die Grundlinien der Geſchichtsphiloſophie und die Religionslehre unmittelbar zuſammenhingen. Es bleibt noch eine Aufgabe übrig. Noch fehlt dem Lehrgebäude die abſchließende Einheit. Jene beiden Seitenflügel, um bildlich zu reden, fordern ein gemeinſchaftliches Dach. Um die Aufgabe genau und in ihrer eigentlichen Bedeutung zu beſtimmen, müſſen wir auf das Fundament des ganzen Lehrgebäudes zurückblicken und uns die Eigenthümlichkeit ſeiner Doppelgeſtaltung vergegenwärtigen. Das Princip der reinen Naturlehre waren jene Begriffe, ohne welche überhaupt keine Erfahrung, keine Gegenſtände der Erfahrung, keine Natur möglich iſt: die reinen Verſtandesbegriffe, die in Rückſicht ihrer Objecte Naturbegriffe heißen dürfen. Das Princip der Sittenlehre war der Freiheits-

Digitized by Google

begriff. Beide waren in ihrer Geltung vollkommen verschieden: die Naturbegriffe enthalten die Grundsätze der Erfahrung, der Freiheitsbegriff giebt die Gesetze des Handelns; jene sind theoretisch, dieser ist praktisch; die Freiheit kann in der Natur nichts erklären, die Erfahrung kann in der Sittlichkeit nichts begründen. So hat jeder der beiden Begriffe sein eigenthümliches Gebiet und seine gesetzgeberische Tragweite.

Beide Principien sind auch in ihrem Ursprunge verschieden: die Naturbegriffe entspringen im Verstande, der Freiheitsbegriff in der Vernunft; der Verstand verhält sich theoretisch, die Vernunft praktisch; die theoretischen und praktischen Gemüthskräfte, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, schließen sich gegenseitig aus. Wie sich die Natur zur Freiheit, die sinnliche Welt zur übersinnlichen, die Naturbegriffe zum Freiheitsbegriff verhalten, so verhält sich der Verstand zur Vernunft, das Erkenntnißvermögen zum Begehrungsvermögen.

2. Unterordnung der Natur unter die Freiheit.

Aus dieser Betrachtung folgt das Problem, dem wir uns nähern. Die menschliche Vernunft ist nur eine. Wenn ihre Grundvermögen einander nur entgegengesetzt und zwischen ihnen gar kein Uebergang, kein Mittelglied, keine Gemeinschaft möglich wäre, so wäre die Einheit der Vernunft so gut als aufgehoben. Es handelt sich darum, den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit mit der Einheit der Vernunft in Einklang zu bringen. Aufgehoben oder ausgelöscht kann jener Gegensatz nicht werden. Die Vereinigung, die wir suchen, kann niemals die reale Identität der Natur und Freiheit sein, sonst wären alle Unterscheidungen der Vernunftkritik vergeblich gewesen: es kann sich daher nur um eine Vermittlung handeln,

Digitized by Google

um ein Mittelglied zwischen Natur und Freiheit, Verstand und Vernunft, theoretischen und praktischen Gemüthskräften, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zwischen Natur und Freiheit ist schon anerkannt in den Bestimmungen, welche die kritische Philosophie selbst ausgemacht hat. Unmöglich wäre die Vereinigung, wenn Freiheit und Natur sich nur ausschließend zu einander verhielten. So müßten sie sich verhalten, wenn sie als Arten einander coordinirt wären; sie sind nicht coordinirt und können es nicht sein. Die Gesetze der Freiheit sollen in der Sinnenwelt ausgeführt werden; also muß die Natur selbst in ihrem intelligibeln Grunde angelegt sein zur Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen. Die sittlichen Gesetze sind universell, sie sind Weltgesetze; die praktische Vernunft ist der theoretischen nicht neben- sondern übergeordnet und hat darum den Primat. In dem Begriffe des Primats, diesem Kerne der kantischen Sittenlehre, ist schon angezeigt, nicht bloß daß, sondern auch wie Natur und Freiheit sich vereinigen lassen.

Es handelt sich also um die Entdeckung eines Vernunftvermögens zwischen Verstand und Wille, zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen: das ist eine neue kritische Aufgabe, und zwar die letzte der gesammten Vernunftkritik.

3. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit.

(Die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur.)

Aus dem eigenthümlichen Gegensatze der Natur und Freiheit ergiebt sich, welcher Begriff allein die Vereinigung beider ausmacht. Natürliche Erscheinungen lassen sich nur nach dem Gesetze der mechanischen, freie Handlungen nur nach dem der moralischen Causalität erklären. Die moralische Ursache ist Endur-

Digitized by Google

sache oder Zweck. Die Verknüpfung zwischen Natur und Zweck ist daher die einzig mögliche Art, Natur und Freiheit zu vereinigen: sie sind vereinigt in dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit.

Der Verstand hat keine andere Function als die Natur zu erkennen, die Vernunft keine andere als die Freiheit zu verwirklichen; jenes mittlere Vermögen zwischen beiden wird daher keine andere Function haben können als die Natur der Freiheit unterzuordnen, also die Natur durch die Freiheit oder durch den Begriff der Zweckmäßigkeit vorzustellen. Die Unterordnung eines Begriffs unter einen anderen, des Besonderen unter das Allgemeine, ist in allen Fällen ein Urtheil; mithin kann die Vereinigung der Natur und Freiheit durch kein anderes Vermögen geschehen als die Urtheilskraft.

Nun aber ist ja das Urtheil selbst eine Function des Verstandes, und die Urtheilskraft erscheint auf der Seite des Erkenntnißvermögens. Daher werden wir die Urtheilskraft, welche das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft ausmachen soll, von dem uns bekannten Erkenntnißvermögen genau unterscheiden müssen. In jedem Erkenntnißurtheile wird ein besonderer Fall unter eine Regel subsumirt, oder diese auf einen besonderen Fall angewendet. Das Erkenntnißurtheil ist in allen Fällen die Anwendung einer gegebenen Regel, die Unterordnung eines Besonderen unter ein gegebenes Allgemeines: diese Subsumtion nennen wir ein „bestimmendes Urtheil". Wenn wir dagegen ohne gegebene Regel urtheilen oder ein Besonderes durch einen Begriff vorstellen, der nicht gegeben ist, was offenbar geschieht, sobald wir die Dinge als zweckmäßig beurtheilen, so nennen wir eine solche Vorstellungsweise im Unterschiede von den bestimmenden Erkenntnißurtheilen ein „reflectirendes Urtheil".

Digitized by Google

Wie ſich der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit zu dem Natur- und Freiheitsbegriff verhält, ſo verhält ſich die reflectirende Urtheilskraft zur theoretiſchen und praktiſchen Vernunft: ſie bildet das vereinigende Mittelglied, den Uebergang von der einen zur anderen; ſie vollzieht jene Unterordnung der Natur unter die Freiheit, wozu der Primat der praktiſchen Vernunft uns berechtigt.

Mit der Kritik der Urtheilskraft in dieſer Bedeutung beſchließt Kant die Löſung ſeiner ganzen kritiſchen Aufgabe. Die geſammte Vernunftkritik theilt ſich demnach in dieſe dreifache Unterſuchung: die Kritik der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft. Dieſe letztere beſchließt auch hiſtoriſch das Jahrzehend der grundlegenden kritiſchen Arbeiten*).

Wenn Natur und Freiheit vereinigt werden ſollen, ſo iſt dieſe Vereinigung nur möglich durch den Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit; wenn dieſer Begriff feſtſteht, ſo iſt das einzige ihm entſprechende Vermögen die reflectirende Urtheilskraft; wenn es eine ſolche Urtheilskraft giebt, ſo wird deren Princip die natürliche Zweckmäßigkeit ſein müſſen, wie die Kategorien die Principien des Verſtandes und die Ideen die der Vernunft waren. Dieſes „wenn" gilt zunächſt hypothetiſch. Es iſt jetzt zu zeigen, daß die natürliche Zweckmäßigkeit kein willkürlich gemachter Begriff, ſondern in der That ein nothwendiges Vernunftprincip iſt, ein Begriff, den die Vernunft gar nicht entbehren kann, den ſie braucht, nicht zur Erklärung, wohl aber zur Beurtheilung und zur Reflexion über die Dinge.

Die Natur iſt Sinnenwelt oder Erfahrungsobject; alle natürlichen Dinge ſind Gegenſtände der Erfahrung, zugleich iſt jedes eine eigenthümliche Erſcheinung. Nun ſind die Verſtandesbe-

*) Kritik der Urtheilskraft. (1790.) Vorr. Einleitg. Nr. I—IV. — Geſ. Ausg. Bd. VII. S. 1—20.

Digitized by Google

griffe die Bedingungen überhaupt einer möglichen Erfahrung; sie beziehen sich auf alle möglichen Dinge, sofern sie Erfahrungsobjecte überhaupt, nicht sofern sie diese bestimmten Objecte sind. Mit anderen Worten: vermöge der Verstandesbegriffe erkennen wir nur die allgemeine Natur der Dinge, nicht deren eigenthümliche Verfassung, nicht deren specifische Art und Bildung. Was der Verstand durch seine Begriffe von der Natur erkennt, sind Bewegungserscheinungen nach dem Principe des Mechanismus. Was in der Natur nicht bloß mechanisch bewirkt wird, ist kein Gegenstand eracter naturwissenschaftlicher Einsicht. Mechanisch erklären, heißt aus äußeren Ursachen erklären. Was in der Natur, in der Eigenthümlichkeit der Dinge aus äußeren Ursachen nicht erklärt werden kann, das übersteigt unsere Naturbegriffe, das ist für unseren Verstand, für die bestimmende Urtheilskraft ein unauflösliches Problem.

Die Eigenthümlichkeit der Dinge, überhaupt die Specification der Natur, ist aus äußeren Ursachen nicht zu erklären. Doch ist sie eine Thatsache der Erfahrung, und es gilt der Erfahrungsgrundsatz, daß nichts in der Natur ohne Ursache ist oder geschieht. Daher wird auch die Specification der Natur nach Ursachen beurtheilt werden müssen, im Sinne der Erfahrung selbst, die überall Einheit und Zusammenhang fordert, nur werden die Ursachen in diesem Fall nicht äußere sein können. So bleiben nur jene inneren Ursachen übrig, welche der Gesichtspunkt der erklärenden Naturwissenschaft verwirft. Innere Ursachen sind Vorstellungen. Ist aber die Ursache des Dinges Vorstellung, so ist die Vorstellung des Dinges die Ursache oder der erzeugende Grund seiner Wirklichkeit, so ist die letztere vorgestellt oder bezweckt, und die Natur des Dinges selbst zweckmäßig bestimmt.

Hieraus erhellt der Zusammenhang zwischen der reflectiren-

Digitized by Google

den Urtheilskraft und dem Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit; zugleich erklärt sich die eigenthümliche Stellung dieses Princips innerhalb der reinen Vernunft. Die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung oder Natur gilt durchgängig; sie gilt auch für die Natur in ihrer Specification, aber hier gilt nicht mehr ausschließlich die mechanische Causalität. Unsere erklärenden Naturbegriffe reichen nur so weit als die Gesetzmäßigkeit äußerer Ursachen; nur so weit reicht die wirkliche Erkenntniß, der Verstand, die bestimmende Urtheilskraft. Auch die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur soll und will beurtheilt werden. Dazu ist als Bedingung auch eine Urtheilskraft nöthig, eine andere als die bestimmende. Hier ist der Punkt, wo die reflectirende Urtheilskraft als ein nothwendiges Vermögen in der Verfassung der menschlichen Intelligenz erscheint. Das Princip dieser Urtheilskraft kann kein anderes sein als die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur, d. h. die natürliche Zweckmäßigkeit. Ohne dieses Princip, ohne diese Urtheilskraft gäbe es keine durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur, keine Möglichkeit, die Specification der Natur vernunftgemäß zu betrachten.

Aber die Zweckmäßigkeit ist eine innere, darum intelligible Ursache. Jede räumliche Ursache ist eine äußere; die innere Ursache kann nicht räumlich gedacht werden, sie ist nicht anschaulich, also nicht erkennbar: darum ist die Zweckmäßigkeit kein Erkenntniß- sondern ein Reflexionsprincip, darum unterscheidet Kant die bestimmende von der reflectirenden Urtheilskraft, die bestimmenden oder constitutiven Erkenntnißbegriffe von den Maximen der Beurtheilung. Es giebt eine Vernunftnothwendigkeit, welche mich zwingt, die Dinge so und nicht anders zu erkennen; es giebt eine Vernunftnothwendigkeit, welche mich zwingt, über die Dinge so und nicht anders zu reflectiren. Eine Betrachtungs-

Digitized by Google

weiſe iſt noch keine Erkenntniß. Es giebt eine nothwendige Betrachtungsweiſe, die wir nicht vermeiden, nicht unterlaſſen können, ſo wenig ſie irgend etwas zur realen Erkenntniß der Dinge beiträgt: das Princip einer ſolchen nothwendigen Betrachtungsweiſe muß ein Vernunftbegriff ſein, ein transſcendentales Princip: das einzige Princip dieſer Art iſt die natürliche Zweckmäßigkeit, die einzige Betrachtungsweiſe dieſer Art iſt die reflectirende Urtheilskraft*).

4. Die kritiſche Aufgabe.

Wir ſehen deutlich ein, wie Kant dazu kam, die reflectirende Urtheilskraft von der beſtimmenden zu unterſcheiden und eine Kritik der Urtheilskraft zu ſchreiben. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit mußte ihn dahin führen. Dieſen Begriff fand er nicht erſt am Ende ſeiner Vernunftkritik durch eine Vergleichung der Natur mit der Freiheit, der theoretiſchen Vernunftvermögen mit dem praktiſchen; ſchon auf den erſten Schritten ſeiner vorkritiſchen Periode war ihm dieſer Begriff begegnet, ſchon in der Vorrede zur „Naturgeſchichte des Himmels" hatte es Kant ausgeſprochen, daß man durch die Begriffe der mechaniſchen Geſetzmäßigkeit die Welt im Großen, den Weltbau, aber keinen der organiſirten Naturkörper, keine Raupe, kein Kraut zu erklären vermöge. Er wollte ſchon hier die organiſirende Naturkraft von der bloß bewegenden Kraft unterſchieden, ſchon hier die Grenze der mechaniſchen Grundſätze innerhalb der Erfahrung anerkannt wiſſen. In ſeinen ſpäteren Unterſuchungen über den Begriff der Race ſtieß er von Neuem auf die Zweckmäßigkeit in der Natur als ein nothwendiges Vernunftprincip; der Angriff Forſter's nöthigte ihn, die Anwendung dieſes Princips oder den

*) Ebendaſ. Einleitg. V. — Bd. VII. S. 20—26.

Digitized by Google

„Gebrauch der teleologiſchen Principien in der Philoſophie" zu vertheidigen. Es war zwei Jahre, bevor die Kritik der Urtheilskraft erſchien. Am Schluſſe jener Schrift vom Jahr 1788 wurde es deutlich ausgeſprochen, daß der Zweckbegriff gewiſſen Erfahrungsobjecten (den organiſchen Naturerſcheinungen) gegenüber gelte, nicht als ein allgemeines Erklärungsprincip, ſondern als ein empiriſcher Leitfaden, als ein empiriſches Regulativ. Zwei Jahre vor dieſer Schrift hatte Kant ſeine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft veröffentlicht. Hier hatte er in der Mechanik erklärt, daß in der materiellen Natur, d. h. in der äußeren Erſcheinungswelt, keine anderen Urſachen erkennbar ſeien als räumliche d. h. äußere, daß jede Erklärung aus inneren Urſachen Hylozoismus und dieſer der Tod aller Naturphiloſophie ſei.

Wenn nun doch die Zweckmäßigkeit der Natur nicht vollkommen verneint werden, ſondern gewiſſen Erfahrungen gegenüber gelten ſoll: was bleibt übrig, als die teleologiſche Betrachtungsweiſe von der naturphiloſophiſchen Erkenntniß genau und ſorgfältig abzuſondern? Wenn der Zweckbegriff empiriſch gültig, aber nicht empiriſch erkennbar iſt: was bleibt übrig, als daß dieſer Begriff ein Vernunftprincip bildet, nicht zur Erkenntniß, wohl aber zur Betrachtung der Dinge? In der That iſt hier kein anderer Ausweg als die Unterſcheidung der beſtimmenden und reflectirenden Urtheilskraft, welche letztere die natürliche Zweckmäßigkeit zu ihrem transſcendentalen Princip hat. Die Richtung, welche Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" ergreift, iſt ihm nach den vorhergegangenen Unterſuchungen ebenſo genau vorgezeichnet, als früher die Beſtimmung von Raum und Zeit in der transſcendentalen Aeſthetik. Wie ſich die Schrift vom erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raum (1768) zur transſcendentalen Aeſthetik (Inauguraldiſſertation 1770) in Rück-

Digitized by Google

ſicht des Raums verhält, ſo verhält ſich ähnlich in Rückſicht des natürlichen Zweckbegriffs die Schrift vom Gebrauche der teleologiſchen Principien in der Philoſophie (1788) zur Kritik der Urtheilskraft (1790). Nach allen vorausgegangenen Unterſuchungen blieb damals nur ein Ausweg übrig: Raum und Zeit aufzufaſſen als die transſcendentalen Principien des ſinnlichen Erkenntnißvermögens. So bleibt jetzt nur ein Ausweg übrig: die natürliche Zweckmäßigkeit aufzufaſſen als das transſcendentale Princip (einer beſonderen, nämlich) der reflectirenden Urtheilskraft.

II.

Die natürliche Zweckmäßigkeit als Reflexionsprincip.

1. Das teleologiſche und äſthetiſche Urtheil.

Es iſt unmöglich, die natürliche Zweckmäßigkeit vorzuſtellen als der Materie inwohnend. Zweckmäßigkeit iſt Wirkung einer inneren Urſache, Materie iſt nur äußere Erſcheinung; es wäre mithin ein vollkommener Widerſpruch, wollte man die Materie ſelbſt als zweckthätig denken. Dieß hieße, eine bloß äußere Erſcheinung als innere Urſache vorſtellen und damit den Begriff der Materie vollkommen aufheben. Zwecke können nicht durch die Kräfte der Materie, die bloß bewegender Natur ſind, ſondern nur durch ein intelligentes Vermögen geſetzt werden; Zwecke ſind Vorſtellungen oder Verſtandesabſichten, die vorgeſtellte Zweckmäßigkeit einer Naturerſcheinung iſt die Vorſtellung einer erreichten Verſtandesabſicht. Wir nehmen hier das Wort Verſtand in dem weiten Sinn einer geſetzmäßig vorſtellenden Intelligenz.

Es kommt darauf an, welche intelligente Abſicht ſich in dem Dinge als erreicht darſtellt. In keinem Falle wird dieſe Abſicht der Materie zugeſchrieben, in keinem Falle gilt ſie als

Digitized by Google

Gegenſtand phyſikaliſcher Einſicht. Die Zweckmäßigkeit des Dinges kann immer nur in Rückſicht auf eine Intelligenz gelten, mit deren Abſicht das Ding übereinſtimmt: dieſe Intelligenz iſt entweder unſere eigene oder eine fremde, die dem Dinge ſelbſt zu Grunde liegt. In dem letzten Fall iſt die Abſicht, die ſich in der Erſcheinung offenbart, das Daſein des Dinges; dann bildet die Abſicht zugleich den Grund des Dinges, dann läßt ſich ohne dieſe Abſicht gar nicht die Möglichkeit des Dinges begreifen oder beurtheilen, dann erſcheint das Ding als zweckmäßig in Rückſicht auf die ihm zu Grunde liegende Idee, auf den abſichtsvollen Gedanken, der es bildet: die vorgeſtellte Zweckmäßigkeit des Dinges iſt dann objectiv, und das reflectirende Urtheil „teleologiſch" *).

In dem anderen Fall iſt es unſere eigene Intelligenz, deren Abſicht wir in dem Dinge erreicht finden. Dann erſcheint das Object zweckmäßig nur in Rückſicht auf unſeren Verſtand, auf unſer Erkenntnißvermögen, die Zweckmäßigkeit in dieſem Fall iſt bloß ſubjectiv; nicht das Ding ſelbſt, nicht ſein Daſein wird als zweckmäßig beurtheilt, ſondern bloß die Art, wie es uns erſcheint, bloß unſere Vorſtellung von dem Dinge. Die bloße Vorſtellung des Dinges iſt ſo viel als die bloße Form deſſelben. Was wir von dem Dinge durch die bloße Vorſtellung wahrnehmen, iſt lediglich ſeine Form, denn die Materie des Dinges, ſeine Zuſammenſetzung u. ſ. f. können wir durch die bloße Vorſtellung nie erfahren. Wenn alſo ein Object zweckmäßig erſcheint nur in Rückſicht auf unſere Intelligenz, ſo kann ſich dieſe Zweckmäßigkeit nur auf die Form des Objects beziehen: die ſubjective Zweckmäßigkeit iſt gleich der formalen. Es iſt gleich, ob ich ſage: „die Form des Objects" oder „unſere bloße Betrachtung deſſelben"; es

*) Ebendaſ. Einleitg. VIII. — Bd. VII. S. 32 — 36.

Digitized by Google

iſt gleich, ob ich ſage: „das Ding iſt zweckmäßig in Rückſicht ſeiner Form", oder „es iſt zweckmäßig für unſere Betrachtung". Zweckmäßig kann die Erſcheinung nur ſein in Rückſicht auf eine Intelligenz; vorgeſtellt in ſeiner Eigenthümlichkeit kann das Object nur werden durch unſere Einbildungskraft. Die bloße Form iſt das Bild, welches die Einbildungskraft vorſtellt. Jetzt iſt der Sinn jener ſubjectiven Zweckmäßigkeit ganz klar: ſie beſteht darin, daß in der Betrachtung eines Objects unſere Einbildungskraft mit der Intelligenz übereinſtimmt, daß in der bloßen Betrachtung des Objects Einbildungskraft und Intelligenz harmoniren.

Die Beurtheilung einer ſolchen Zweckmäßigkeit bezieht ſich bloß auf unſere Betrachtung des Objects: ſie iſt mithin gar nicht praktiſch, ſondern rein theoretiſch; ſie enthält nichts, wodurch wir den Begriff des Dinges beſtimmen: ſie iſt mithin nicht beſtimmend, ſondern bloß reflectirend; die Zweckmäßigkeit ſelbſt erſcheint nicht als der Natur des Dinges, ſondern bloß unſerer Betrachtung angehörig: die reflectirende Beurtheilung iſt mithin nicht teleologiſch, ſondern rein äſthetiſch*).

2. Gefühl der Luſt oder Unluſt.

Wenn Einbildungskraft und Intelligenz in uns harmoniren, ſo kommen dadurch unſere Gemüthskräfte in einen Zuſtand der Uebereinſtimmung, in eine zweckmäßige Verfaſſung. Das Vermögen, wodurch wir unſerer Gemüthsverfaſſung inne werden, unſeren inneren Geſammtzuſtand, das Verhältniß unſerer Gemüthskräfte percipiren, iſt das Gefühl, das ſich von der Empfindung unterſcheidet, wie der Zuſtand aller Gemüthskräfte von dem einzelnen Eindruck. Je nachdem dieſer Zuſtand beſchaffen iſt, je nachdem unſere Gemüthskräfte zuſammenſtimmen oder diſ-

*) Ebendaſ. Einleitg. VII. — Bd. VII. S. 28—32.

Digitized by Google

ſoniren, fühlen wir Luſt oder Unluſt: dieſes Gefühl hat nichts mit der Begierde gemein, es iſt gar kein praktiſches Motiv, es kann als Gefühl auch nie Grund einer Erkenntniß ſein, alſo nicht theoretiſches Princip: auf dieſes Gefühl der Luſt oder Unluſt gründet ſich die äſthetiſche Vorſtellungsweiſe; alle Vorſtellungen, die ſich auf dieſes Gefühl gründen, ſind rein äſthetiſch. Wir können die Fähigkeit, Objecte auf dieſes Gefühl zu beziehen oder durch dieſes Gefühl zu beurtheilen, den äſthetiſchen Sinn oder „Geſchmack" und alle auf dieſes Gefühl gegründeten Urtheile „Geſchmacksurtheile" nennen. „Was an der Vorſtellung eines Objects bloß ſubjectiv iſt, d. h. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenſtand ausmacht, iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit derſelben." „Dasjenige Subjective an einer Vorſtellung, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann, iſt die mit ihr verbundene Luſt oder Unluſt; denn durch ſie erkenne ich nichts von dem Gegenſtande der Vorſtellung, obgleich ſie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß ſein kann*)."

Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt demnach in die äſthetiſche und teleologiſche. Der Eintheilungsgrund liegt in dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit, je nachdem derſelbe bloß ſubjectives oder objectives, bloß formales oder reales Anſehen hat, d. h. je nachdem die Dinge als zweckmäßig beurtheilt werden in Rückſicht auf unſere Intelligenz oder eine fremde, die als intelligibles Subſtrat den Dingen ſelbſt zu Grunde gelegt wird. Der natürliche Zweckbegriff hat unſerem Philoſophen zuerſt in der Faſſung des teleologiſchen Urtheils eingeleuchtet. Die Vernunftkritik nöthigte ihn, dieſes Urtheil von dem logiſchen zu unterſcheiden und in der reflectirenden Urtheilskraft ein beſonderes

*) Ebendaſ. Einleitg. VI. — Bd. VII. S. 26—28. Vgl. Einleitg. VIII. S. 29.

Vernunftvermögen zu setzen. Nun ist das reine Reflexionsprincip lediglich subjectiv und in Ansehung der Dinge selbst gar nicht bestimmend, es verhält sich nur betrachtend und beurtheilend, gar nicht erkennend. Diesen rein subjectiven Charakter hat das teleologische Urtheil nicht; es nimmt eine unsichere Stellung ein zwischen objectiver Gültigkeit, die es behauptet, und wirklicher Einsicht, wozu ihm die Berechtigung fehlt. Das reine Reflexionsprincip ist das ästhetische. Kant entdeckt die ästhetische Urtheilskraft, indem er die natürliche Zweckmäßigkeit in ihrem rein subjectiven Charakter aufsucht. Er selbst erklärt, „daß in einer Kritik der Urtheilskraft der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthalte, ihr wesentlich angehörig sei"*).

Damit ist das Problem festgestellt, welches die Kritik der Urtheilskraft zu lösen hat. Wir kennen die Mittelglieder, um deren Bestimmung es sich handelt. Der Vereinigungspunkt zwischen Natur und Freiheit liegt in dem transscendentalen Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit; wie sich die natürliche Zweckmäßigkeit zur Natur und Freiheit, so verhält sich die reflectirende (ästhetische) Urtheilskraft zu Verstand und Vernunft, zur theoretischen und praktischen Intelligenz; wie sich jene Urtheilskraft zu diesen beiden Vernunftkräften, so verhält sich das Gefühl der Lust oder Unlust zum Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Die Welt der Verstandesbegriffe ist die Natur, die Welt der Vernunftbegriffe oder Ideen ist das moralische Reich der Freiheit, die Welt der natürlichen Zweckmäßigkeit ist Schönheit und Kunst.

*) Ebendas. Einleitg. VIII. — Bd. VII. S. 34.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Die Analytik des Schönen.

I.

Die kritiſche Grundfrage.

Um die kantiſche Aeſthetik zu verſtehen, muß man vor allem ihre kritiſche Grundlage richtig faſſen. Die Aeſthetik vor Kant war durchaus dogmatiſch. Sie wollte aus der Natur der Dinge das Schöne und überhaupt die äſthetiſchen Beſchaffenheiten erklären; die dogmatiſche Theorie des Schönen war in einem ganz ähnlichen Irrthume befangen als die dogmatiſche Theorie von Raum und Zeit. Wie man auch das Schöne erklärte, ob als Eigenſchaft oder Verhältniß der Dinge, immer ſollte es aus der Natur der Dinge ſelbſt, aus Bedingungen, unabhängig von unſerer Vorſtellung, abgeleitet werden. Das Problem der dogmatiſchen Aeſthetik hieß: unter welchen natürlichen Bedingungen ſind die Dinge äſthetiſch?

Kant begreift, daß alles Aeſthetiſche nichts iſt als unſere Erſcheinung, als unſere Vorſtellung, daß es unabhängig von unſerer Betrachtung nichts Aeſthetiſches giebt, ſo wenig als das Gute unabhängig vom Willen, die Cauſalität unabhängig vom Verſtande, die ſinnlichen Eigenſchaften unabhängig von den Sinnen exiſtiren. Darum lautet die Grundfrage der kritiſchen Aeſthe-

Digitized by Google

tik: unter welchen Bedingungen iſt unſere Vorſtellung äſthetiſch? Das Aeſthetiſche iſt eine Eigenthümlichkeit bloß unſerer Vorſtellung, mit anderen Worten: es iſt keine Eigenſchaft, ſondern ein Prädicat. Das Aeſthetiſche iſt kein Merkmal, das in der Vorſtellung enthalten wäre, ſondern eine Beſchaffenheit, die ihr zukommt nur in der Beziehung auf ein beſtimmtes Vermögen in uns: ein Prädicat, das wir der Vorſtellung beilegen oder hinzufügen. Mithin iſt eine äſthetiſche Vorſtellung gleich einem Urtheil. Ein Urtheil, deſſen Prädicat äſthetiſcher Art iſt, nennen wir ein äſthetiſches oder Geſchmacksurtheil. Mithin lautet die kritiſche Frage: unter welchen Bedingungen beurtheilen wir eine Vorſtellung als äſthetiſch, oder mit anderen Worten: wie ſind äſthetiſche Urtheile möglich? Nur in dieſer Faſſung wird die Frage richtig beſtimmt. Die dogmatiſche Frage iſt ungereimt. Sie macht zwei grundfalſche Vorausſetzungen: 1) daß die Bedingung des Aeſthetiſchen in den Dingen unabhängig von unſerer Vorſtellung zu ſuchen — 2) daß die äſthetiſche Beſchaffenheit in der Vorſtellung des Dinges als Merkmal enthalten ſei und durch eine Zergliederung der Vorſtellung entdeckt werden könne.

An ſich iſt keine Vorſtellung äſthetiſch; ſie wird äſthetiſch durch die Beziehung auf ein beſtimmtes Vermögen in uns, das wir ſchon kennen gelernt haben als Gefühl der Luſt oder Unluſt. Mithin iſt kein äſthetiſches Urtheil analytiſch; jedes iſt ſynthetiſch. Und da ihre Ausſagen auch eine allgemeine und nothwendige Geltung beanſpruchen, ſo ſind die äſthetiſchen Urtheile zugleich a priori: ſie ſind mithin ſynthetiſche Urtheile a priori. So wiederholt ſich hier noch einmal das Grundproblem der geſammten Vernunftkritik: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Wir wollen das Vorbild der Vernunftkritik genau befolgen. Bevor gefragt werden durfte: wie iſt Erkenntniß möglich? mußte

Digitized by Google

erſt gefragt werden: was iſt Erkenntniß? So fragen wir jetzt zuerſt: was ſind äſthetiſche Urtheile? Und dann: wie ſind ſie möglich?

Wenn wir mit einer Vorſtellung ein äſthetiſches Prädicat, wie ſchön und erhaben, verbinden, ſo wollen wir einſehen, von welcher Art dieſe Verbindung iſt; wenn dieſe Verbindung eine gewiſſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit ſich führt, ſo wollen wir einſehen, worin dieſe äſthetiſche Allgemeinheit und Nothwendigkeit beſteht; wenn endlich die Vorſtellungen nur in einem beſtimmten Verhältniſſe zu uns äſthetiſch ſind oder werden, ſo müſſen wir eben dieſes äſthetiſche Verhältniß in ſeiner Eigenthümlichkeit genau kennen lernen. Alle dieſe Fragen aber laſſen ſich nur auflöſen durch eine gründliche Einſicht in die Elemente und eigenthümlichen Beſtandtheile des äſthetiſchen Urtheils; dieſe Einſicht iſt nur möglich durch die Zergliederung oder Analyſis desſelben: daher iſt unſere erſte Aufgabe „die Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft". Nun iſt die Norm aller äſthetiſchen Beſtimmungen das Schöne; die übrigen äſthetiſchen Prädicate werden erkannt durch ihren Unterſchied vom Schönen. Wir fragen darum zuerſt: wenn wir eine Vorſtellung als „ſchön" beurtheilen, worin beſteht dieſes Urtheil? Wir löſen dieſe Frage durch „die Analytik des Schönen"*).

II.

Das äſthetiſche Urtheil.

1. Das unintereſſirte Wohlgefallen.

Das Prädicat „ſchön" iſt in allen Fällen der Ausdruck eines

*) Kritik der Urtheilskraft. I Theil. Kritik d. äſthetiſchen Urtheilskraft. I Abſchn. Analytik d. äſth. Urth. I Buch. Analytik d. Schönen. — Bd. VII. S. 43—92.

Digitized by Google

Wohlgefallens. Wir nennen ſchön, was uns gefällt. Dieſe ſehr einfache Betrachtung lehrt uns zweierlei: wir müſſen den nächſten Beſtimmungsgrund des äſthetiſchen Urtheils in unſerem Wohlgefallen aufſuchen und können deßhalb das Schöne nicht als ein in der Vorſtellung enthaltenes Merkmal betrachten, denn in der bloßen Vorſtellung an ſich liegt nicht, daß ſie uns gefällt; in der bloßen Vorſtellung an ſich genommen liegt nicht ihre Beziehung auf uns, alſo auch nicht unſer Wohlgefallen. In allen Fällen iſt das äſthetiſche Urtheil die Verknüpfung unſeres Wohlgefallens mit irgend einer Vorſtellung; das ſind ſeine beiden Elemente; in allen Fällen alſo iſt das äſthetiſche Urtheil ſynthetiſch.

Es kommt darauf an, die Art des äſthetiſchen Wohlgefallens zu beſtimmen. Nicht jede uns gefällige Vorſtellung iſt ſchon als ſolche äſthetiſch oder ſchön. Es muß deßhalb ein Wohlgefallen eigenthümlicher Art ſein, deſſen Verbindung mit einer Vorſtellung unſer Urtheil äſthetiſch macht. Unterſuchen wir alſo die Natur und die Arten des Wohlgefallens überhaupt, um die beſondere Natur des äſthetiſchen Wohlgefallens zu entdecken.

Daß es verſchiedene Arten des Wohlgefallens giebt, davon überzeugt uns der erſte Blick in die eigene Erfahrung. Für den Hungrigen iſt die Vorſtellung der Speiſe mit Wohlgefallen verbunden; der praktiſche, mit der Ausführung ſeiner Lebenszwecke beſchäftigte Menſch braucht Mittel, die ſeinen Zwecken dienen, die tauglichſten Mittel ſind die beſten und ihm wohlgefälligſten. Was uns nützt, gefällt uns. Dem moraliſchen Gefühle gefällt nichts in höherem Grade als die Vorſtellung der Pflicht; die Achtung, die wir vor dem Sittengeſetz empfinden, iſt zugleich ein mit dieſer Vorſtellung verbundenes Wohlgefallen. Da haben wir das Wohlgefallen in ſehr verſchiedenen Geſtalten. Keine der angeführten Arten iſt äſthetiſch. Der Hungrige hat an der

Digitized by Google

Speiſe, der praktiſche Verſtand hat an den nützlichen Mitteln, das moraliſche Gefühl an dem Sittengeſetze kein äſthetiſches Wohlgefallen. Worin liegt der Unterſchied?

In den angeführten Fällen iſt der vorgeſtellte Gegenſtand ein Object, das uns befriedigt, weil wir es bedürfen; wir bedürfen es zu unſerer Befriedigung; darum begehren wir das Object, wir wollen es genießen oder brauchen oder verwirklichen; dieſer Genuß, dieſer Gebrauch, dieſe Handlung verſchafft uns Befriedigung, darum verbindet ſich mit der Vorſtellung des Objects ein beſtimmtes Wohlgefallen. Es iſt nicht die bloße Vorſtellung, ſondern das Object ſelbſt, das uns durch den Genuß, den Gebrauch, die Verwirklichung eine ſolche Befriedigung gewährt, alſo bezieht ſich das Wohlgefallen in allen dieſen Fällen auch nicht auf die bloße Vorſtellung, ſondern auf das Object ſelbſt; es gründet ſich in allen dieſen Fällen auf eine Begierde, die ſich ſelbſt auf ein Bedürfniß gründet. Was wir bedürfen und eben darum begehren, das erregt unſer Intereſſe. Dieſes Intereſſe geht nicht auf die bloße Vorſtellung der Sache, ſondern auf die Sache ſelbſt, auf das Daſein des Objects. Nicht die Vorſtellung der Speiſe intereſſirt den Hungrigen, ſondern der reelle Genuß; nicht die bloße Vorſtellung der nützlichen Mittel intereſſirt uns, ſondern deren reeller Gebrauch, alſo deren wirkliche Exiſtenz; nicht die bloße Vorſtellung der Pflicht genügt dem moraliſchen Gefühl, ſondern daß nach dieſer Vorſtellung gehandelt und die Pflicht ausgeführt werde. Ohne dieſes Intereſſe empfinden wir in keinem der genannten Fälle wirkliches Wohlgefallen. So verſchieden hier die Arten des Wohlgefallens ſind, darin ſtimmen ſie überein, daß in allen Fällen das Wohlgefallen ſelbſt intereſſirt, d. h. durch Intereſſe, Begierde, Bedürfniß bedingt iſt, daß ſich in allen Fällen dieſes Wohlgefallen auf unſer Begehrungsvermögen bezieht.

Digitized by Google

Ein Anderes freilich ist die sinnliche Begierde, ein Anderes die vernünftige. Das Wohlgefallen, das aus der sinnlichen Begierde entspringt, ist pathologisch, das Wohlgefallen aus Vernunftbedürfniß ist praktisch bedingt; das Object des pathologischen Wohlgefallens nennen wir angenehm, das des praktischen gut. In Rücksicht des letzteren unterscheiden wir das Nützliche oder mittelbar Gute von dem unbedingt Guten; dieses ist Gegenstand des moralischen Wohlgefallens.

Das ästhetische Wohlgefallen ist weder sinnlich noch moralisch; das Schöne ist genau zu unterscheiden sowohl vom Angenehmen als vom Guten. Weder die Sensualisten noch die Moralisten sind im Stande, aus ihrem Gesichtspunkte das Aesthetische zu begreifen. Nun hatten wir schon vorher gesehen, wie das ästhetische Urtheil in keiner Weise ein Erkenntnißurtheil oder logischer Art ist. Also muß das Schöne, wie vom Angenehmen und Guten, so auch vom Wahren genau unterschieden werden. Hier zeigt sich sehr deutlich der Unterschied der kantischen Aesthetik von der früheren dogmatischen Aesthetik, die das Schöne bald mit dem Angenehmen, bald mit dem Wahren und Guten vermischt oder gar gleichgesetzt hatte. Was die kritische Philosophie untersucht, das will sie in seiner Reinheit darstellen, völlig unvermischt mit heterogenen Bestimmungen. So hat sie in ihren Untersuchungen die reine Anschauung, den reinen Verstand, den reinen Willen, den reinen Glauben festgestellt und deutlich gemacht. Jetzt handelt es sich um das rein Aesthetische.

Alles Wohlgefallen nicht ästhetischer Art war durch irgend ein Interesse entweder pathologisch oder praktisch bedingt; es war in irgend einer Rücksicht interessirt. Das rein ästhetische Wohlgefallen ist vollkommen uninteressirt. Wenn ich an einem Gegenstande Wohlgefallen empfinde ohne alles Interesse,

Digitized by Google

ſo miſcht ſich in dieſes Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfniß, keine Regung des Willens; ich will von dem Gegenſtand nichts haben, nichts mit ihm vornehmen, ihn weder genießen noch brauchen noch verwirklichen, ich will ihn bloß betrachten. In der bloßen Betrachtung verſtummt jede Begierde, jede Willensunruhe. Der Wille und die bloße Betrachtung verhalten ſich negativ zu einander. So wie ſich der Wille in Abſicht auf den Gegenſtand regt, ſo trübt ſich die reine Betrachtung und hebt ſich auf, es ſei nun die ſtörende Willensregung ſinnlich oder moraliſch. Der Wille iſt immer bewegt, geſpannt, unruhig. Die bloße Betrachtung iſt immer ruhig. Wenn wir uns vollkommen bedürfniß- und intereſſelos zu den Objecten verhalten, ſo verhalten wir uns bloß betrachtend, d. h. rein äſthetiſch. Wenn wir uns bloß betrachtend zu dem Gegenſtande verhalten, ſo ſind wir nicht auf das Daſein, ſondern bloß auf die Vorſtellung des Gegenſtandes gerichtet, die uns lediglich als ſolche vollkommen befriedigt. Gegenſtand der bloßen Betrachtung iſt allein die Form und kann nichts anderes ſein. Die Exiſtenz des Gegenſtandes kann uns in verſchiedener Weiſe intereſſiren, je nach unſerem Bedürfniß. Die bloße Form der Vorſtellung des Gegenſtandes kann uns in dieſer Weiſe nicht intereſſiren, denn ſie bezieht ſich auf kein Bedürfniß; mit der bloßen Form läßt ſich kein Bedürfniß befriedigen; wenn uns die bloße Betrachtung doch befriedigt, ſo iſt dieſe Befriedigung ein völlig unintereſſirtes (rein äſthetiſches) Wohlgefallen. Was uns gefällt durch die bloße Betrachtung, das iſt ſchön.

Das Bedürfniß, welches es auch ſei, verwickelt uns mit dem Gegenſtande ſelbſt. Wir nehmen ihn praktiſch in Anſpruch; wir wollen ihn genießen oder erkennen oder bearbeiten oder brauchen, mit einem Worte wir wollen etwas mit dem Object, das

Digitized by Google

Object ist uns zu irgend etwas nöthig. So ist unser Verhältniß zu dem Gegenstande durch die Nothwendigkeit bestimmt und durch den Ernst der Absicht; das Wohlgefallen ist von unserem Interesse, von unserer Absicht abhängig, es ist mithin unfrei. Das ästhetische Wohlgefallen, von keinem Interesse bedingt, ist vollkommen frei; dieses freie Wohlgefallen schließt den Ernst der Absicht und der praktischen Zwecke völlig von sich aus, es verhält sich zum Gegenstande nicht bestimmend, sondern spielend. So folgen aus der kritischen Lehre vom Schönen die Begriffe der ästhetischen Freiheit und des ästhetischen Spiels. Kant selbst hat diese Folgerungen gezogen mehr in beiläufiger als in hervorhebender Weise. Niemand hat die Wichtigkeit gerade dieser Begriffe tiefer eingesehen und fruchtbarer verfolgt als Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschheit*).

Der Unterschied des ästhetischen Wohlgefallens von jedem anderen ist vollkommen einleuchtend. Was uns gefällt, ist entweder bloß die Vorstellung oder das Dasein des Gegenstandes; im ersten Fall ist unser Wohlgefallen uninteressirt und darum rein ästhetisch, im anderen ist es interessirt und darum praktisch oder pathologisch. „Das Geschmacksurtheil ist bloß contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält."

Wir unterscheiden demnach das sinnliche, ästhetische, praktische (moralische) Wohlgefallen: das Object des ersten ist das Angenehme, das des zweiten das Schöne, das des dritten das Gute; das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute wird gebilligt. Was uns vergnügt, ist ein Object der Neigung; was

*) Vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph". Nr. VII. S. 88—99.

Digitized by Google

uns gefällt, ist ein Object der Gunst; was wir billigen, ist ein Object der Achtung. Das Angenehme gehört den sinnlichen, das Gute den vernünftigen, das Schöne den sinnlich-vernünftigen Wesen. Das Schöne ist specifisch-menschlich. Das Angenehme ist auch in der thierischen Empfindung, das Gute nur in der reinen Intelligenz, das Schöne nur in der Menschheit möglich: darum sah Schiller in dem ästhetischen Gefühl das eigentliche Object und Leitungsmittel der menschlichen Bildung.

Was wir im ästhetischen Urtheile von einer Vorstellung aussagen, ist nichts anderes als dieses rein ästhetische Wohlgefallen: das ist, um uns kantisch auszudrücken, die Qualität des ästhetischen Urtheils. Daraus folgt die erste Erklärung des Schönen: „Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön*)."

2. Das allgemeine Wohlgefallen.

Vergleichen wir das interessirte Wohlgefallen mit dem uninteressirten oder rein ästhetischen, so gewinnen wir aus dieser Vergleichung eine neue Einsicht in die Natur des letzteren. Das Interesse ist jederzeit persönlich, jeder hat sein eigenes; dieses selbst ist nach Zeit und Umständen verschieden; was dem Einen angenehm und nützlich ist, das ist einem Anderen keines von beiden, vielleicht sogar widerwärtig und schädlich; was wir heute begehren, das wird in einer anderen Zeit nicht mehr begehrt, in einer anderen sogar vermieden: das interessirte Wohlgefallen,

*) Kritik der Urtheilskr. I Theil. I Abschn. I Buch. Erstes Moment des Geschmacksurtheils der Qualität nach. §. 1—5. — Bd. VII. S. 43—52.

Digitized by Google

ausgenommen das rein moraliſche, iſt durchaus particular. Der Satz iſt ſo richtig, daß man ihn umkehren darf: jedes particulare d. h. nur in der Beſonderheit des Individuums begründete Wohlgefallen iſt immer intereſſirt. Die Intereſſen ſind verſchieden, wie die Individuen. Wie ſich die Bedürfniſſe der Individuen unterſcheiden, ſo unterſcheiden ſich ihre Neigungen, Begierden, Intereſſen. Wo alſo das Wohlgefallen beſonderer Art iſt, da iſt es ſtets abhängig vom Intereſſe.

Vergleichen wir jetzt das intereſſirte Wohlgefallen mit dem unintereſſirten, ſo ſpringt folgender Schluß in die Augen: das beſondere Wohlgefallen iſt ſtets intereſſirt, das äſthetiſche Wohlgefallen iſt gar nicht intereſſirt, alſo iſt das äſthetiſche Wohlgefallen nicht beſonderer, ſondern allgemeiner Natur, nicht particular, ſondern univerſell. Mithin hat auch das äſthetiſche Urtheil allgemeine Geltung; in der Anerkennung des Schönen ſtimmen alle überein, während die Urtheile über das Angenehme und Nützliche ſo verſchieden ſind als die Individuen.

Dieſe Allgemeingültigkeit giebt dem äſthetiſchen Urtheile den Schein einer objectiven Geltung. Zur objectiven Geltung gehört die Beſtimmung durch Begriffe (die logiſche Beſtimmung); der allgemeine Begriff iſt der für alle gültige oder objective. Wenn nun das äſthetiſche Urtheil dieſe objective Geltung annehmen darf, ſo ſcheint es eben dadurch ein logiſches Urtheil zu werden.

Dieſer Schein iſt falſch. Wenn man ihm nachgiebt, ſo verblendet man ſich vollkommen über die Quelle und wirkliche Natur der äſthetiſchen Urtheile. Das äſthetiſche Urtheil beruht auf dem freien Wohlgefallen, dieſes Wohlgefallen gründet ſich allein auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt, dieſes Gefühl iſt durchaus verſchieden von dem Vermögen der Begriffe. Das äſthetiſche Urtheil gründet ſich auf keinen Begriff, auf keine lo-

Digitized by Google

gische Vorstellung. Die logische Vorstellung als solche ist mit keinerlei Wohlgefallen, weder mit Lust noch mit Unlust, verbunden. Es wäre gar nicht zu begreifen, wie ein logisch begründetes Urtheil jemals ästhetisch werden sollte; es müßte denn einen Uebergang geben vom Begriff zum Gefühle der Lust oder Unlust, vom Verstande zum Gefühl: einen Uebergang, der nur dann möglich wäre, wenn zwischen Verstand und Gefühl ein bloßer Gradunterschied stattfände. Diese Vermögen sind aber der Art nach verschieden. Es giebt keinen Uebergang vom Begriff zum Gefühle der Lust oder Unlust, also kann das ästhetische Urtheil nie logisch begründet sein. Der logische Begriff ist weder der Grund noch der Zweck des ästhetischen Urtheils. Auch nicht der Zweck. Denn wenn das ästhetische Urtheil einen Begriff bezweckte, so hätte es die Absicht auf Erkenntniß, so wäre es von dieser Absicht, von diesem Interesse abhängig, also nicht auf ein freies, uninteressirtes Wohlgefallen gegründet, also nicht ästhetisch.

Mithin ist das ästhetische Urtheil zwar allgemein, aber nicht vermöge eines Begriffs. Die ästhetische Allgemeinheit ist nicht die logische. Das ästhetische Wohlgefallen ist von jeder logischen Vorstellung vollkommen unabhängig; eine solche Vorstellung ist weder der Grund noch der Zweck eines solchen Wohlgefallens. Das ästhetische Urtheil hat demnach keine logische Allgemeinheit. Nach seiner logischen Quantität ist es lediglich singular; es gründet sich auf das Gefühl, und das sich fühlende Subject ist stets das einzelne. Daher müssen wir beides von dem ästhetischen Urtheil behaupten: es gilt für jeden, es gilt nur für den Einzelnen; das Erste ist seine ästhetische, das Andere seine logische Geltung; nach der ästhetischen Quantität ist es universell, nach der logischen ist es singular. Vereinigen wir beides: das ästhetische Urtheil gilt für jeden als Einzelnen; es gilt für alle Einzelnen,

Digitized by Google

es ist gemeingültig, es hat (nicht objective, sondern) subjective Allgemeinheit.

Wie erklärt sich diese ästhetische Allgemeinheit, diese Gemeingültigkeit des ästhetischen Urtheils? Es ist ein einzelnes Urtheil, weil es nicht auf Begriffen, sondern bloß auf dem Gefühle beruht, das seiner Natur nach singular ist; es ist zugleich ein allgemeines d. h. gemeingültiges Urtheil, sofern das ästhetische Wohlgefallen, das Gefühl der Lust oder Unlust, selbst für alle Einzelnen gilt oder sich allen Einzelnen mittheilen läßt. Also die allgemeine Mittheilbarkeit des ästhetischen Gefühls ist der eigentliche Erklärungsgrund des ästhetischen Urtheils. Wie aber kann ein Gefühl allgemein mittheilbar sein? In diesem Punkte liegt, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks".

Unter welcher Bedingung ist nun ein Gefühl oder ein Wohlgefallen fähig, allen mitgetheilt zu werden? Kein Sonderinteresse ist allgemein mittheilbar; es haftet am Individuum, es ist bedingt durch dessen Bedürfniß und Begierde, die selbst wieder empirisch bedingt sind durch das Object, worauf sie sich beziehen. Hier ist es das Object selbst, sein empirisches Dasein, welches gefällt, nicht bloß die Vorstellung oder Betrachtung desselben. Das Wohlgefallen ist unmittelbar abhängig von dem Object, die Beurtheilung des letzteren ist abhängig von diesem Wohlgefallen. Wenn wir einen Gegenstand als angenehm beurtheilen, so müssen wir ihn als angenehm empfunden haben; diese Empfindung, dieses Gefühl der Lust geht der Beurtheilung vorher als deren Bedingung. Wenn das Gefühl der Lust der Beurtheilung vorhergeht, so ist es nicht von der Betrachtung, sondern vom Dasein des Objects abhängig, so ist es empirisch bedingt, also in keinem Falle allgemein mittheilbar.

Digitized by Google

Soll also das Gefühl der Lust mittheilbar sein für alle, so darf es der Beurtheilung des Objects nicht vorhergehen, sondern muß ihr folgen. Wenn aber das Gefühl der Lust aus der Beurtheilung des Gegenstandes hervorgehen soll, so muß es gegründet sein nicht auf ein Interesse am Gegenstande, sondern allein auf die bloße Betrachtung desselben. Wir können ein solches auf die bloße Betrachtung gegründetes Gefühl der Lust auch „contemplatives Wohlgefallen" oder „contemplative Lust" nennen.

Was ein Gefühl allgemein mittheilbar macht, ist allein dieser contemplative Charakter, dieser theoretische Ursprung. In der Betrachtung eines Gegenstands wirken unsere vorstellenden Kräfte, die das Object bildend und begreifend verknüpfen: die bildende Verknüpfung vollzieht die Phantasie, die begreifende der Verstand; jene giebt der Vorstellung die anschauliche, dieser die gesetzmäßige Einheit. In der freien Betrachtung des Gegenstandes müssen diese beiden Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, zusammenwirken. Wenn wir das Product der Einbildungskraft (anschauliche Vorstellung) mit dem Producte des Verstandes (Begriff) verbinden, so entsteht das Urtheil; Urtheile sind immer allgemein mittheilbar, aber die so bestimmten Urtheile sind nicht ästhetisch, sondern logisch.

So befinden wir uns mit dem Gefühle der Lust, das zur allgemeinen Mittheilung fähig sein soll, zwischen einer Scylla und Charybdis. Wenn wir das Gefühl vor der Betrachtung aufsuchen, so findet es sich empirisch bedingt und darum zur allgemeinen Mittheilung unfähig; wenn wir es nach der Betrachtung aufsuchen, so finden wir das allgemein Mittheilbare nicht mehr als Gefühl, sondern als Urtheil und Erkenntniß. Das allgemein mittheilbare Gefühl ist contemplativ, aber es ist nicht Erkenntniß; es gründet sich auf Betrachtung, aber es ist nicht Ein-

Digitized by Google

ſicht. Alſo zwiſchen Contemplation und Erkenntniß, zwiſchen Betrachtung und Einſicht finden wir das zur allgemeinen Mittheilung fähige Gefühl.

Die Betrachtung beſteht in dem Zuſammenwirken von Verſtand und Einbildungskraft; die Erkenntniß beſteht in der Einheit beider Vermögen, im Urtheil, welches die Vorſtellung des einen durch den Begriff des anderen beſtimmt. Was iſt nun Betrachtung ohne Erkenntniß? Offenbar das Zuſammenwirken von Verſtand und Einbildungskraft ohne die Vereinigung beider im Urtheil: eine Verbindung beider, welche die Unterordnung ausſchließt, eine ſolche Verbindung, in welcher beide unabhängig übereinſtimmen. Dieſe Betrachtung ohne Erkenntniß iſt das bloße Verhältniß oder die Harmonie von Verſtand und Einbildungskraft. Was iſt die Betrachtung ohne die Abſicht auf Erkenntniß? Offenbar die abſichtsloſe Harmonie von Verſtand und Einbildungskraft oder das freie Spiel beider Kräfte.

Das Verhältniß der betrachtenden Gemüthskräfte iſt kein Urtheil, ſondern ein bloßer Gemüthszuſtand, der lediglich ſubjectiv und in Anſehung ſeiner Beſchaffenheit rein menſchlich iſt. Einbildungskraft und Verſtand ſind Vernunftkräfte, alſo iſt ihr Verhältniß ein Vernunftzuſtand: ein Zuſtand, der nicht dieſem oder jenem Individuum angehört, ſondern der menſchlichen Gemüthsverfaſſung als ſolcher.

Unſerer Gemüthszuſtände werden wir inne durch das Gefühl. Wir können ſie nur fühlen. Sobald wir ſie zu erkennen ſuchen, ſind ſie nicht mehr unſere Zuſtände, ſondern unſere Gegenſtände. Das Gefühl nun jener contemplativen Verfaſſung, in welcher Verſtand und Einbildungskraft harmoniren, iſt das Gefühl eines rein menſchlichen Gemüthszuſtandes, alſo ſelbſt ein rein menſchliches und eben darum allgemein mittheilbares Gefühl:

Digitized by Google

eben dieſes Gefühl erklärt die Allgemeinheit des äſthetiſchen Urtheils.

An dieſer Stelle gewinnt die kantiſche Aeſthetik eine ihrer tiefſten Einſichten. Von wo die Analyſe des Schönen auch ausgeht, immer wird die tiefeindringende Unterſuchung auf dieſen Punkt hingeführt werden. Hier läßt ſich der Unterſchied zwiſchen dem äſthetiſchen und religiöſen Gefühl deutlich einſehen: das religiöſe gründet ſich auf ein Vernunftbedürfniß, das äſthetiſche auf einen Vernunftzuſtand; das Vernunftbedürfniß kann nur moraliſcher Natur ſein, der Vernunftzuſtand nur äſthetiſcher. Vernunftzuſtand iſt nicht Vernunftkraft, weder ein theoretiſches noch praktiſches Vermögen, überhaupt kein Vermögen, ſondern Verhältniß der Gemüthskräfte. Es iſt klar, daß die in dem Reiche der Vernunft verſammelten und vereinigten Kräfte, ſo verſchieden ſie ſind, doch in einem Verhältniſſe zu einander ſtehen müſſen. Dieſes Verhältniß iſt ein Zuſtand der Harmonie oder Disharmonie, dieſen Zuſtand percipiren wir durch das Gefühl, den Zuſtand der Harmonie durch das Gefühl der Luſt, den der Disharmonie durch das Gefühl der Unluſt; dieſes Gefühl iſt weder ſinnlich noch moraliſch, ſondern rein äſthetiſch.

Wenn wir jetzt das Schöne mit dem Angenehmen und Guten vergleichen, ſo erklärt ſich der von beiden unterſchiedene Umfang ſeiner Geltung. Das Angenehme iſt nie allgemeingültig; das Gute iſt allgemeingültig vermöge ſeines Vernunftbegriffs; das Schöne iſt allgemeingültig ohne Begriff. Dieſe äſthetiſche Allgemeinheit bildet die Quantität des äſthetiſchen Urtheils und die zweite Erklärung des Schönen: „ſchön iſt das, was ohne Begriff allgemein gefällt*).“

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. I Buch. Zweites Moment des Geſchmacksurtheils, nämlich ſeiner Quantität nach. §. 6—10. vergl. beſ. §. 9. — Bd. VII. S. 52—62.

Digitized by Google

3. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit.

Aus dieſer Erklärung folgt eine neue wichtige Einſicht. Das Schöne gefällt „ohne Begriff". Was durch Begriffe gefällt, das gefällt nicht rein äſthetiſch. Nennen wir das durch Begriffe bedingte Wohlgefallen „intellectuell", ſo werden wir jetzt das äſthetiſche Wohlgefallen von dem intellectuellen ebenſo ſorgfältig unterſcheiden müſſen, wie vorher von dem ſinnlichen und moraliſchen.

Was uns gefällt, das gilt in irgend einer Rückſicht als zweckmäßig. Etwas iſt zweckmäßig, d. h. es entſpricht der Abſicht, um deren willen es exiſtirt; es iſt aus einer Abſicht entſtanden, d. h. der Begriff oder die Vorſtellung der Sache war die Urſache ihres Daſeins: das Object ſelbſt iſt eine abſichtliche Wirkung. Etwas als zweckmäßig beurtheilen, heißt daher die Abſicht ſeines Daſeins aufſuchen. Iſt dieſe Abſicht gefunden, ſo iſt damit die Zweckmäßigkeit der Sache erkannt. Wenn ich meine Abſicht erreicht, meine Aufgabe gelöſt, mein Werk glücklich vollbracht habe, ſo freue ich mich der gelungenen That, des guten Erfolges; dieſes Gefühl iſt auch eine Luſt, ein praktiſch bedingtes Wohlgefallen. Wenn ich in der Betrachtung fremder Werke der Natur oder der Kunſt die urſprünglichen Abſichten erkenne und erreicht finde, ſo gewährt mir der Anblick dieſer zweckmäßigen Gebilde ein Gefühl der Befriedigung und Luſt; dieſe Luſt gründet ſich auf die wohlerkannten Zwecke, auf den deutlichen Begriff der Abſichten; ſie iſt um ſo größer, je deutlicher dieſe Erkenntniß, dieſer Begriff iſt: ein ſolches Wohlgefallen iſt intellectuell.

Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, ſo iſt das äſthetiſche Wohlgefallen weder praktiſch noch intellectuell. Das Schöne gefällt, alſo iſt es zweckmäßig: es gefällt ohne Begriff,

Digitized by Google

also wird es nicht als zweckmäßig, nicht als absichtliche Wirkung erkannt. Sobald der Begriff der Absicht hinzukommt, hört das Gefallen ohne Begriff (das ästhetische Wohlgefallen) vollkommen auf. Hier gilt ganz eigentlich das göthe'sche Wort: „man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt." Das Schöne darf nicht gefallen wollen. Was gefallen will, das will nicht bloß betrachtet, sondern begehrt werden, das will uns nicht bloß zur reinen Betrachtung der Form stimmen, sondern Interesse am Gegenstande selbst, am Dasein des Objects in uns erregen, es will uns sinnlich afficiren, sei es durch Reiz oder Rührung. Reiz und Rührung sind sinnliche Affectionen, nicht rein ästhetische Wirkungen. Das Object wirkt dann nicht durch die Form, sondern durch den Stoff. Wenn sich der Geschmack bloß durch solche Wirkungen bestimmen läßt, wenn er gereizt und gerührt sein will und nur für solche Affectionen empfänglich ist, so ist er nicht ästhetisch, sondern roh und barbarisch. Wenn der Geschmack nicht allein durch die Form, sondern auch durch Reiz und Rührung bestimmt wird, so ist er nicht rein, sondern sinnlich. Man darf auch in Rücksicht des Geschmacks das reine Urtheil vom empirischen unterscheiden. Das reine Geschmacksurtheil ist bloß formal, das empirische ist material; das erste wird bloß durch die Form bestimmt, das andere auch durch sinnliche Empfindungen, die mit der Begierde zusammenhängen. Sobald sich aber mit dem Schönen das Angenehme, mit dem Geschmacke die Sinnenlust vermischt, so sind beide nicht mehr rein ästhetisch, sondern von sinnlichen Interessen abhängig; die rein ästhetische Wirkung darf im Object keine andere Ursache haben als die reine Form im strengsten Sinn des Worts: die Form ohne alles auf die Sinne berechnete Beiwerk.

Wenn also das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist es zweck-

Digitized by Google

mäßig, ohne darum als absichtliche Wirkung zu gelten; es ist zweckmäßig, ohne als zweckmäßig vorgestellt zu werden. In seiner zweckmäßigen Wirkung darf die Vorstellung des Zwecks nicht gegenwärtig sein; diese Vorstellung hebt die ästhetische Wirkung auf. Die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist die objective. Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit in keiner Weise objectiv sein, sondern ist rein subjectiv. Wir haben in diesem Punkte schon früher die Grenze erkannt zwischen dem ästhetischen und teleologischen Urtheil.

Es ist sehr wichtig, diese Grenze genau zu bestimmen. Hier unterscheidet sich die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft von den dogmatischen Theorien, die in Betreff des Schönen bei den Metaphysikern der vorkantischen Zeit gegolten hatten. Wenn wir ein Ding als objectiv zweckmäßig beurtheilen, so gilt es als eine absichtliche Wirkung: die Absicht, um deren willen es existirt, liegt entweder in ihm selbst oder außer ihm; entweder gilt das Object als zweckmäßig nur in Rücksicht auf ein anderes oder in Rücksicht auf seinen eigenen Begriff. Wir unterscheiden demnach die objective Zweckmäßigkeit als äußere und innere. Wenn ein Object zweckmäßig ist in Rücksicht auf ein anderes, so gilt es als Mittel: die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit. Wenn dagegen der Zweck eines Objects kein anderer ist als das Dasein der Sache, so existirt das Object um seiner selbst willen, es ist zweckmäßig an sich selbst; wenn sein Dasein diesem Zwecke entspricht, so läßt das Object nichts zu wünschen übrig: die innere Zweckmäßigkeit ist die Vollkommenheit.

Wenn nun ein Object als nützlich oder als vollkommen beurtheilt wird, so sind beide Urtheile nur möglich durch den deutlich gedachten Zweckbegriff; die Urtheile selbst sind um so vollkommener, je deutlicher die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist, sie sind

Digitized by Google

darum in keiner Weiſe äſthetiſch. Das Wohlgefallen, das ſich mit der Betrachtung dieſer objectiven Zweckmäßigkeit verbindet, mit der Einſicht in den Nutzen oder die Vollkommenheit der Objecte, iſt eine intellectuelle Luſt, keine äſthetiſche.

Vollkommenheit iſt ein metaphyſiſcher Begriff. Die Vollkommenheit eines Dinges iſt ein gedachtes Object. Nun galt bei den Metaphyſikern der neueren Zeit vor Kant der Unterſchied zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand für graduell; die Sinnlichkeit galt ihnen als ein unklarer, verworrener Verſtand; alſo mußte auch die Vollkommenheit der Dinge unklar gedacht d. h. ſinnlich angeſchaut werden können. In dieſe „ſinnliche Vollkommenheit", d. h. in die dunkel percipirte oder verworren gedachte Vollkommenheit, ſetzten die deutſchen Metaphyſiker den Begriff des Schönen. Leibniz hatte dieſen Begriff angelegt; Baumgarten hatte ihn ſyſtematiſch gemacht, er hatte ein Lehrgebäude der Aeſthetik, das erſte dieſer Art, darauf gegründet. Jetzt galt das Schöne für weſensgleich mit dem Wahren und Guten, nur graduell von beiden verſchieden. Der Unterſchied zwiſchen Geſchmacks- und Erkenntnißurtheil, zwiſchen äſthetiſchem und intellectuellem Wohlgefallen war aufgehoben oder auf eine nur graduelle Differenz zurückgeführt. Kant entdeckt den ſpecifiſchen Unterſchied. Mit dieſer Einſicht widerlegt er den äſthetiſchen Standpunkt der Metaphyſiker, insbeſondere die baumgarten'ſche Aeſthetik; er entdeckt und erklärt hier zum erſtenmale den weſentlichen Unterſchied der Aeſthetik von der Metaphyſik.

Das Schöne iſt weder von einem Intereſſe noch von einem Begriff abhängig. Es iſt mithin gar nicht abhängig, ſondern vollkommen frei. Die Schönheit iſt unfrei, wenn ſie zu irgend etwas dient, ſei es um eine Begierde zu befriedigen oder einen Begriff zu verſinnlichen. Sie iſt Object bloß der Betrachtung,

Digitized by Google

sie gefällt durch die bloße Form; sie ist das freie Object der Betrachtung, d. h. die Form wird nicht durch einen Begriff vorgestellt, sie wird nicht gedacht, sondern bloß betrachtet.

Das Schöne wird nicht vorgestellt als absichtliche Wirkung. Mit anderen Worten: die ästhetische Zweckmäßigkeit wird nicht vorgestellt als Wirkung einer Ursache. Wir können dieß die Causalität des Schönen oder die Relation des ästhetischen Urtheils nennen. Aus diesem Moment folgt die dritte Erklärung des Schönen: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird*)."

4. Die ästhetische Nothwendigkeit.

Was allgemein gilt, muß eben darum auch nothwendig gelten. Nun war die Allgemeinheit des ästhetischen Urtheils weder die praktische des Guten noch die theoretische der Erkenntniß, sondern die subjective Gemeingültigkeit, die sich aus der Universalität (allgemeinen Mittheilbarkeit) des ästhetischen Gefühls erklärte. Dieser Allgemeinheit des ästhetischen Urtheils entspricht die Nothwendigkeit. Sie ist weder praktisch noch theoretisch, weder moralisch noch logisch, sondern bedingt durch die Natur des ästhetischen Gefühls. Die Universalität des ästhetischen Urtheils war die Geltung desselben für alle Einzelnen, d. h. Gemeingültigkeit. Dieser Gemeingültigkeit entspricht der Gemeinsinn. Die ästhetischen Urtheile gründen sich auf ein rein menschliches Gefühl, das wir den ästhetischen Gemeinsinn nennen wollen: darum haben sie exemplarische und in diesem Sinne nothwendige Geltung.

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. Drittes Moment der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welcher in ihnen in Betrachtung gezogen wird. §. 10—17. — Bd. VII. S. 62—82.

Digitized by Google

Dieſe Nothwendigkeit möge die „Modalität des äſthetiſchen Urtheils“ heißen. So folgt die letzte Erklärung: „ſchön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird*).“

Es giebt zur Beſtimmung eines Urtheils keine anderen Merkmale als Qualität, Quantität, Relation und Modalität; das äſthetiſche Urtheil iſt in allen dieſen Rückſichten unterſucht und vollſtändig beſtimmt worden. Die Analytik des Schönen iſt damit vollendet. Faſſen wir alles in eine Erklärung zuſammen, ſo ergiebt ſich die kantiſche Definition des Schönen: „ſchön iſt, was ohne Intereſſe allen durch ſeine bloße Form nothwendig gefällt.“ Was ohne Intereſſe gefällt: darin beſteht die Eigenthümlichkeit des äſthetiſchen Wohlgefallens (Qualität). Was allen gefällt: darin beſteht die äſthetiſche Allgemeinheit (Quantität). Was durch die bloße Form gefällt: darin beſteht die äſthetiſche Zweckmäßigkeit (Relation). Was nothwendig gefällt vermöge des äſthetiſchen Gemeinſinnes: darin beſteht die äſthetiſche Nothwendigkeit (Modalität).

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. I Buch. Viertes Moment nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenſtänden. §. 18—22. — Bd. VII. S. 83—87.

Digitized by Google

Drittes Capitel.

Die Analytik des Erhabenen.

I.

Die Thatsache des Erhabenen.

1. Das Schöne und Erhabene.

Wir haben mit der vollständigen Analyse des Schönen keineswegs die ästhetische Urtheilskraft erschöpft. Vielmehr entdeckt uns eine einfache Beobachtung, daß die Gattung des ästhetischen Urtheils verschiedene Arten unter sich begreift, von denen wir nur die eine kennen gelernt haben. Wir können nämlich einen Gegenstand rein ästhetisch beurtheilen, unser ästhetisches Wohlgefallen ist dabei völlig uninteressirt, allgemein und nothwendig; doch beurtheilen wir den Gegenstand nicht als schön. Genau dieser Fall findet statt, wenn wir ein Object als erhaben vorstellen. Offenbar wird durch das Prädicat „erhaben" ebensowenig vom Gegenstande erkannt als durch das Prädicat „schön"; offenbar ist dieses Prädicat ebenfalls rein ästhetisch, allgemeingültig, nothwendig. Doch ist erhaben etwas ganz Anderes als schön. Worin liegt der Unterschied?

Das Schöne gefällt durch die bloße Form. Die Form aber als das freie Object unserer ruhigen Betrachtung ist begrenzt.

Digitized by Google

Nehmen wir dem Gegenstande die Formbegrenzung, die maßvolle Einheit, und lassen wir ihm alle übrigen ästhetischen Beschaffenheiten, er sei ein Gegenstand unseres unintereſſirten, allgemeinen, nothwendigen Wohlgefallens, so ist ein solcher Gegenstand nicht schön, wohl aber ästhetisch. Er ist erhaben. Was also ist das Erhabene? Unter welchen Bedingungen wird ein Object als erhaben beurtheilt, oder wie kommt das ästhetische Urtheil zu dem Prädicate erhaben? Die Auflösung dieser Frage ist „die Analytik des Erhabenen".

Wir haben den Unterschied des Schönen und Erhabenen erst an der Oberfläche berührt. Doch reicht diese Andeutung schon hin, um zu begreifen, daß die ästhetische Gemüthsverfassung im Erhabenen eine ganz andere sein wird als im Schönen. Nur das formbegrenzte Object fällt ganz und mühelos in unsere Anschauung; nur ein solches Object kann Gegenstand sein einer völlig ruhigen Betrachtung; sie ist ruhig, wenn unsere Gemüthskräfte einfach und spielend übereinstimmen. Im Erhabenen dagegen wird die bloße Betrachtung keine ruhige sein, also werden auch hier nicht, wie beim Schönen, die Gemüthskräfte leicht und spielend harmoniren. Wir können voraussehen, daß in der Betrachtung des Erhabenen eine Bewegung unserer Gemüthskräfte stattfindet, die erst durch den Streit zur Harmonie kommt. Die ästhetische Vorstellungsweise, die Harmonie zwischen Phantasie und Intelligenz, ist im Erhabenen ganz anderer Art als im Schönen*).

2. Das mathematisch und dynamisch Erhabene.

Das Große und Gewaltige.

Das Erhabene ist im Unterschiede vom Schönen das Unbe-

*) Kritik der Urtheilskr. I Th. I Abschn. II Buch. Analytik des Erhabenen. §. 23. — Bd. VII. S. 92 flgd.

Digitized by Google

grenzte oder Formlose. Das Unbegrenzte ist erhaben, nur sofern es ästhetisch beurtheilt wird. Die Grenze gehört zur Größenbestimmung; nur Größen können begrenzt oder unbegrenzt sein. Das Erhabene ist mithin in seinem Unterschiede vom Schönen quantitativer Natur. Die Größe in der Natur ist sowohl extensiv als intensiv, Größe der Ausdehnung (in Raum und Zeit) und der Kraft: die Größe im ersten Sinn ist „mathematisch", im zweiten „dynamisch". Setzen wir nun die Eigenthümlichkeit des Erhabenen in die unbegrenzte Größe, so müssen wir das „mathematisch Erhabene" und das „dynamisch Erhabene" unterscheiden: jenes ist die erhabene Größe, dieses die erhabene Macht. Zur Beurtheilung der Größe gehört der Maßstab; die ästhetische Beurtheilung nimmt ihren Maßstab nicht aus der Wissenschaft, sondern aus unserer subjectiven Fassungskraft: das Maß der erhabenen Größe ist unsere Anschauung, das der erhabenen Macht ist unser Widerstand. In diesem Sinne dürfen wir mit Kant das mathematisch Erhabene auf unsere Intelligenz, das dynamisch Erhabene auf unseren Willen beziehen.

Unbegrenzt groß erscheint der ästhetischen Betrachtungsweise dasjenige, womit verglichen jedes ästhetische Maß zu klein ist. Wenn eine Naturgröße jedes Maß unserer Anschauung überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung aus ästhetischen Gründen „schlechthin groß"; wenn eine Naturmacht alle unsere sinnliche Widerstandskraft überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung „gewaltig": das mathematisch Erhabene ist das schlechthin Große, das dynamisch Erhabene ist das Gewaltige*).

Aus der ästhetischen Beurtheilung ist jede objective Zweckmäßigkeit ausgeschlossen. Es ist möglich, daß etwas in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck das richtige Größenmaß soweit

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 24. A. §. 25. B. §. 28.

überſteigt, daß jener Zweck dadurch zu nichte gemacht wird; dann iſt die Größe durch Uebermaß zweckwidrig, aber ein ſolches Uebermaß iſt keine äſthetiſche Vorſtellung, eine ſolche zweckwidrige Größe iſt darum nie erhaben. Wenn ein Object, verglichen mit dem Zwecke ſeines Daſeins, zu groß iſt, ſo iſt es „ungeheuer"; wenn es zu groß iſt, verglichen mit dem Zwecke ſinnlich angeſchaut oder dargeſtellt zu werden, ſo iſt es „coloſſaliſch". In beiden Fällen liegt die Beurtheilung der Größe in der Vergleichung mit einem beſtimmten, vorgeſtellten Zweck; in beiden Fällen iſt die Vergleichung nicht äſthetiſch, ſondern teleologiſch. Das Ungeheure und Coloſſale ſind alſo nicht erhaben*).

Wie aber erklärt ſich, daß wir das ſchlechthin Große und Gewaltige als erhaben beurtheilen? Das iſt die eigentliche, hier zu löſende Frage.

3. Die logiſche und äſthetiſche Größenſchätzung.

Wir nennen ſchlechthin groß eine Erſcheinung, womit verglichen alles Andere abſolut klein iſt, die zu ihrem Maßſtab keine andere Größe erlaubt als ſich ſelbſt, alſo nur ſich ſelbſt gleich iſt. Wenn wir eine Größe logiſch betrachten, ſo vergleichen wir ſie mit einer anderen Größe, wir nehmen dieſe andere Größe zu ihrem Maßſtab, d. h. wir meſſen ſie durch Zahlbegriffe, durch mathematiſche Größenbeſtimmungen. Alle logiſche Größenſchätzung iſt mathematiſch. Hier iſt jede Größe relativ, keine iſt ſchlechthin groß, ſie iſt größer oder kleiner in Rückſicht auf eine andere mit ihr verglichene Größe. Die meſſende Größe läßt ſich beliebig beſtimmen. Je nachdem man den Maßſtab wählt, erſcheint das Kleine groß, das Große klein. Je nach der zu ſchätzenden

*) Ebendaſelbſt. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 26. — Bd. VII. S. 102—103.

Größe bestimmen wir die messende Einheit, sie kann ein Fuß, eine Meile, ein Erddiameter sein. In Bezug auf die Menschen erscheint die Erde groß; verglichen mit dem Planetensystem erscheint sie klein, wie dieses selbst klein erscheint, verglichen mit dem Sonnensysteme u. s. f. Die teleskopischen und mikroskopischen Betrachtungen belehren uns auf eine sehr anschauliche Weise über die relative Größe aller Naturerscheinungen. Für die logische und mathematische Größenschätzung giebt es nichts schlechthin Großes. Dem Verstande gegenüber ist keine Größe erhaben; der messende Verstand kann jede gegebene Größe durch die Vergleichung mit einer anderen unendlich verkleinern. Die mathematische Größenschätzung ist jedem Gegenstande gewachsen; das Fassungsvermögen des Verstandes wird keiner gegebenen Größe gegenüber zu klein. Es liegt in der Natur des Verstandes, daß er fähig ist, jede gegebene Größe zu fassen, daß es ihm unmöglich ist, eine gegebene Größe als absolut oder das unendlich Große als gegeben vorzustellen. Diese Unmöglichkeit, das unendlich Große als gegeben zu denken, ist nicht Unvermögen, dasselbe zu fassen. Wäre die unendliche Größe gegeben, so wäre sie auch logisch und mathematisch faßbar.

Jede Größenbetrachtung ist zugleich eine Größenschätzung. Wenn es in unserer Betrachtung ein schlechthin Großes geben soll, so darf die Größenschätzung nicht logisch oder mathematisch sein, so darf es nicht der Verstand sein, der die Größe betrachtet. Das schlechthin Große existirt nicht im logischen, sondern nur im ästhetischen Sinn, nur für die ästhetische Größenschätzung: diese Schätzung vollzieht nicht der Verstand durch Zahlbegriffe, sondern die Einbildung durch ihr eigenes vorstellendes Vermögen; sie macht ihre Anschauung zum Maßstab der Größe. Das ist der ästhetische Maßstab, der nicht jeder Größe gewachsen ist, wie der logische. Jeder Maßstab ist eine Größeneinheit; der ästhetische

Digitized by Google

Maßstab ist die Größeneinheit der Anschauung. Um eine gegebene Größe anschaulich vorzustellen, d. h. ihr Bild in der Phantasie gegenwärtig zu haben, dazu gehört die Auffassung der einzelnen Theile und zugleich deren vollständige Zusammenfassung, „die Apprehension und Comprehension", wie sich Kant ausdrückt. Wenn mit der Auffassung die Zusammenfassung gleichen Schritt hält, so liegt das Bild der Größe vollkommen in unserer Einbildungskraft. Hier aber giebt es für die Einbildungskraft in der Größenbetrachtung eine Grenze, die der Verstand nicht kennt. Dem Verstand ist es nicht um das Bild der Größe zu thun, sondern bloß um deren arithmetischen Werth; darum kann der Verstand, ohne etwas von der Größe zu verlieren, dieselbe in's Unendliche verfolgen, sowohl die wachsende als abnehmende Größe. Ganz anders verhält es sich mit der Einbildungskraft. Ihr Maß ist das Bild, das Bild ist die Größeneinheit der Anschauung. Wenn sich die Theile nicht mehr zu einem Bilde zusammenfassen lassen, wenn die Auffassung weiter geht als die Zusammenfassung, der Gegenstand sich kaum oder gar nicht mehr bildlich vorstellen läßt, weil er zu groß ist gleichsam für den Raum unserer Einbildungskraft, so ist das Maß der letzteren überschritten. Ein Gegenstand nun, mit dem verglichen jedes Bild zu klein ist, den bildlich vorzustellen jede Einbildungskraft erlahmt, der das Vermögen der letzteren schlechterdings übersteigt: ein solcher Gegenstand ist (für die Einbildungskraft) schlechthin groß *).

4. Widerstreit und Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft.

Nun fordert die Vernunft jedem Object gegenüber, daß wir

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 25 u. 26. — Bd. VII. S. 99—107.

es vollkommen begreifen, daß wir es ganz vorſtellen: ſie fordert den Begriff des Ganzen. Iſt das Object ſchlechthin groß, ſo iſt die Einbildungskraft nicht im Stande, das Bild deſſelben zu faſſen. Was alſo die Vernunft in allen Fällen verlangt, das iſt in dieſem Falle die Einbildungskraft nicht im Stande zu leiſten. Hier alſo entſteht in uns ein Widerſtreit zwiſchen Sollen und Können, zwiſchen Vernunft und Einbildungskraft: ein Widerſtreit, deſſen erſte Empfindung keine andere ſein kann als das Gefühl unſeres Unvermögens, als das Gefühl der Unluſt.

Nun iſt die Einbildungskraft unſer ſinnliches Vorſtellungsvermögen, d. h. unſer Vorſtellungsvermögen, ſofern wir Sinnenweſen ſind. Wenn alſo unſere Einbildungskraft dem Object gegenüber erlahmt, ſo iſt dieſe Ohnmacht der Einbildungskraft zugleich die Ohnmacht unſerer ganzen ſinnlichen Vorſtellungsweiſe, unſeres ganzen ſinnlichen Daſeins. Wenn wir in unſerem ſinnlichen Daſein uns ſchlechthin ohnmächtig fühlen, ſo erſcheinen wir als Sinnenweſen uns ſelbſt unendlich klein, unendlich nichtig gegenüber dem ſchlechthin Großen! Wenn wir uns ſelbſt unendlich nichtig erſcheinen, vor uns ſelbſt als Sinnenweſen gleichſam verſchwinden und in den Staub ſinken, ſo offenbart ſich darin der Doppelſinn unſeres Weſens. Wir ſind die ſinnlichen Menſchen; zugleich ſind *wir es*, denen ihre eigene Sinnlichkeit unendlich klein und nichtig erſcheint. Alſo müſſen wir *unendlich mehr* ſein, als bloß ſinnlich; es muß uns ſelbſt ein der ſinnlichen Natur ſchlechterdings überlegenes Vermögen inwohnen: dieſes Vermögen iſt das Ueberſinnliche in uns, die reine Vernunft. Wenn wir uns als Sinnenweſen vernichtet fühlen, ſo fühlen wir uns eben dadurch als überſinnliche, intelligible, rein moraliſche Weſen; oder die Vernichtung unſeres ſinnlichen Daſeins wäre eine totale Vernichtung, und dann wäre kein Gefühl,

Digitized by Google

kein Bewußtsein davon möglich. Wären wir nichts als sinnliche Wesen, so könnten wir nicht uns selbst in unserer Sinnlichkeit als nichtig erscheinen. In demselben Augenblick, wo wir uns als sinnliche Wesen nichtig fühlen, fühlen wir uns mächtig als übersinnliche. Wenn wir das Unvermögen unserer sinnlichen Vorstellungskraft ganz empfinden, so empfinden wir in diesem Augenblick das Vermögen der reinen Vernunft.

Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen. Was wäre die Idee, wenn sie sich sinnlich vorstellen ließe? Was wäre die Vernunft, wenn ihr die Einbildungskraft gleichkäme? Gerade darin offenbart sich das reine Vernunftvermögen, daß seine Begriffe von keiner sinnlichen Vorstellung gefaßt werden können, daß es von ihnen kein Bild noch Gleichniß giebt. Das die Einbildungskraft nie vorstellen kann, was die Vernunft begreift, indem sie es fordert: eben darin offenbart sich die Einbildungskraft in ihrem richtigen Verhältnisse zur Vernunft; eben dieser Widerstreit, dieses Nichtkönnen der Einbildungskraft ist ihre der Vernunft angemessene Haltung. Jede Uebereinstimmung mit der Vernunft wäre ein Widerspruch in der Natur dieser Vermögen. Es giebt zwischen Vernunft und Einbildungskraft keine tiefere Uebereinstimmung, als wenn die letztere die Grenze ihres Vorstellungsvermögens, ihr Unvermögen, ihre Ohnmacht empfindet. Nicht daß sie unvermögend ist, sondern daß sie ihr Unvermögen *empfindet*, macht die Einbildungskraft conform der Vernunft. Wir empfinden das Unvermögen unserer Einbildungskraft, ihre Disharmonie mit der Vernunft, ihre Unfähigkeit zu leisten, was die Vernunft fordert: diese erste Empfindung war ein Gefühl der Unlust. Aber indem wir dieses Unvermögen der Einbildungskraft *fühlen*, so fühlen wir uns eben dadurch als reine Intelligenz, als reine Vernunft, die allein durch ihre Ideen fassen kann,

Digitized by Google

was bildlich vorzustellen, die Einbildungskraft schlechterdings nicht die Macht hat; indem die Einbildungskraft sich der Vernunft gegenüber bescheidet, stimmt sie mit dieser überein. Was wir jetzt empfinden, ist die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese zweite Empfindung ist ein Gefühl der Lust, vermittelt durch jenes erste Gefühl der Unlust*).

II.

Die Erklärung des Erhabenen.

1. Das erhabene Subject.

Die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft besteht darin, daß die Vernunft anerkannt wird als das höhere, der sinnlichen Vorstellung unendlich überlegene Vermögen. Jedes andere Verhältniß wäre Disharmonie. Wir empfinden die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft, sobald wir unser übersinnliches Wesen, unsere reine Intelligenz erhaben fühlen über unsere Sinnlichkeit: dieses Gefühl ist das Erhabene. Es ist auch ein Gefühl der Lust, auch ein ästhetisches Wohlgefallen, auch eine Folge reiner Betrachtung, die sich auf die Harmonie unserer Gemüthskräfte gründet; aber hier besteht die Harmonie nicht zwischen Einbildungskraft und Verstand, sondern zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese Uebereinstimmung ist die Ueberlegenheit der Vernunft; das Gefühl dieser Ueberlegenheit ist die erhabene Gemüthsstimmung. Das Erhabene ist nichts Anderes als diese Gemüthserhebung. Wir nennen erhaben in objectiver Hinsicht auch nur, was uns durch seine bloße Betrachtung in diese Gemüthsstimmung versetzt. Erhaben ist, was uns erhebt. Das Erhabene im kantischen Sinn ist allein das Erhebende.

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 27. — Bd. VII. S. 107—11.

Digitized by Google

Was erhebt uns? Ein Object, deſſen bloße oder freie Betrachtung nur dadurch möglich iſt, daß ſich unſere Vernunft über unſere Sinnlichkeit erhebt: ein Object alſo, deſſen bloße oder freie Betrachtung ſchlechterdings nicht möglich iſt durch unſere ſinnliche Vorſtellungskraft; ein Object, das durch ſeine Größe jeden ſinnlichen Maßſtab übertrifft, ſowohl das Maß der Einbildungskraft als das unſeres ſinnlichen Widerſtandes. Dieſes Object iſt das ſchlechthin Große und Gewaltige. Solche Erſcheinungen erheben uns, darum nennen wir ſie erhaben. Das Große iſt das Erhabene im mathematiſchen, das Gewaltige iſt das Erhabene im dynamiſchen Sinn.

Vergleichen wir damit die kantiſchen Erklärungen, ſo leuchten ſie jetzt vollkommen ein. „Erhaben iſt das, womit in Vergleichung alles Andere klein iſt.“ „Erhaben iſt, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſt, das jeden Maßſtab der Sinne übertrifft.“ „Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt.“ „Man kann das Erhabene ſo beſchreiben: es iſt ein Gegenſtand (der Natur), deſſen Vorſtellung das Gemüth beſtimmt, ſich die Unerreichbarkeit der Natur als Darſtellung von Ideen zu denken.“ In der Betrachtung des Erhabenen wird die Gewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft ausgeübt.

Der Kern in allen dieſen Erklärungen iſt derſelbe. Sie bezeichnen ein Object, in deſſen bloßer Betrachtung jedes beſchränkte Vermögen ſich aufhebt und ſeine Ohnmacht erkennt, eben deßhalb das unbeſchränkte Vermögen der Vernunftfreiheit ſich erhebt. Das Bewußtſein dieſer Freiheit iſt eigentlich moraliſch. Die bloße Betrachtung iſt rein äſthetiſch. Wenn wir in der bloßen Betrachtung unſerer Vernunftfreiheit innewerden, ſo iſt dieſes Bewußtſein der eigenen Unendlichkeit äſthetiſch. Es

iſt die Einbildungskraft im Gefühl ihres Unvermögens, die in uns dieſes Bewußtſein erweckt*).

Hier erklärt ſich, warum im Erhabenen unſere Betrachtung nicht ruhig iſt wie im Schönen, ſondern bewegt. Die Harmonie der Gemüthskräfte iſt hier nicht einfach und poſitiv, wie in Schönen die Uebereinſtimmung zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand. Im Erhabenen wird das ſinnliche Vermögen überwältigt und gleichſam verneint, um das überſinnliche zu erheben und aufzurichten. Das für die Einbildungskraft Ueberſchwängliche iſt geſetzmäßig für die Vernunft. Das Gemüth wird abgeſtoßen und angezogen; das Gefühl des Erhabenen iſt der ſchnelle Wechſel dieſer beiden Gemüthsbewegungen, es iſt eine aus Unluſt entſpringende Luſt, eine in Harmonie ſich auflöſende Diſſonanz. Wir fühlen uns unendlich klein und gerade dadurch unendlich groß. Genau ſo beſchreibt Fauſt das erhabene Gefühl, das ihm die Erſcheinung des Erdgeiſtes erweckt hat: „in jenem ſel'gen Augenblicke *ich fühlte mich ſo klein, ſo groß!*" Dieſe Gemüthsbewegung in der bloßen Betrachtung eines Objects, dieſe äſthetiſche Gemüthsbewegung macht das eigentliche Weſen des Erhabenen aus.

Damit kommen wir zur letzten Erklärung des Erhabenen. Vorher wurde geſagt: erhaben iſt, was uns erhebt, die erhebenden Objecte ſind die erhabenen. Aber genau genommen ſind es nicht die Objecte, die uns erheben, ſondern unſere *Betrachtung* derſelben, d. h. wir ſelbſt erheben uns in der Betrachtung dieſer Objecte, wir erheben in dieſer Betrachtung unſere Vernunft über unſere ſinnliche Vorſtellungskraft und bringen dadurch dieſe beiden Vermögen in ihr richtiges Verhältniß, in Harmonie. Alſo

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II B. §. 25. Allg. Anmerkg. zur Expoſition der äſth. reſl. Urth. — Bd. VII. S. 99 u. 100. S. 120.

Digitized by Google

müſſen wir, genau genommen, erklären: erhaben iſt, was ſich erhebt über das ſinnliche Daſein. Zu dieſer Erhebung iſt nur die reine Vernunft in einem Sinnenweſen fähig; nur der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen kann ſich wahrhaft erheben. Darum iſt das wahrhaft Erhabene nur der Menſch im Triumphe ſeiner moraliſchen Kraft über das ſinnliche Vermögen und Daſein. In dieſem Triumph erſcheint das rein moraliſche Weſen des Menſchen, und dieſe Sphäre unſerer ſubjectiven Natur iſt das eigentliche Gebiet des Erhabenen. Nicht die Natur als ſolche iſt erhaben, ſondern allein der Menſch in ſeiner Erhebung, die als ſolche immer moraliſcher Natur iſt. So nimmt Schiller das Erhabene, wenn er den Aſtronomen zuruft: „euer Gegenſtand iſt der erhabenſte freilich im Raume, aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!“

2. Die Subreption.

Dieſe Einſicht in die eigentliche Natur des Erhabenen iſt zunächſt nicht äſthetiſch, ſondern kritiſch. Man muß das Gefühl des Erhabenen genau analyſiren, um zu dieſer Einſicht zu kommen. Das äſthetiſche Gefühl analyſirt nicht ſich ſelbſt. Die Zergliederung iſt Sache der Kritik. Das äſthetiſche Gefühl ſelbſt iſt in die Betrachtung des Objects vollkommen verſenkt; eben darum nimmt es für objective Erhabenheit, was im Grunde nur ſubjective iſt. So iſt das Gefühl des Erhabenen in einen Schein gehüllt und in einer Täuſchung befangen, die erſt die kritiſche Unterſuchung des Geſchmacks entdeckt und vernichtet: dieſer Schein iſt auch eine unvermeidliche Illuſion, nicht in logiſcher, ſondern in äſthetiſcher Rückſicht. Das Gefühl des Erhabenen iſt eine durch Unluſt bedingte Luſt, eine negative Luſt, die wir am beſten Bewunderung nennen. Was uns mit Bewunderung und Ach-

Digitized by Google

tung erfüllt, ist nicht das Sinnenobject, sondern die in uns entbundene Vernunftfreiheit, die Idee der Menschheit, die sich unwillkürlich in der Betrachtung solcher Objecte erhebt, die vorzustellen kein sinnliches Vermögen ausreicht, vor denen unser sinnliches Dasein gleichsam versinkt. Weil wir in dieser Betrachtung bloß in das Object versenkt sind und nicht zugleich uns selbst beobachten (was nicht mehr ästhetisch, sondern kritisch wäre), so gewinnt unwillkürlich das Object den Schein des Erhabenen. Wir leihen dem Object die Bewunderung, die in der Betrachtung desselben unsere eigene übersinnliche Natur erweckt: dieses Leihen, diese unwillkürliche Unterschiebung nennt Kant eine „gewisse Subreption". „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object, statt für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht *)."

Es liegt in der Natur des Erhabenen, daß es die Sinnlichkeit zurückweist, daß es unter allen ästhetischen Vorstellungen am wenigsten auf die Sinne eingeht, am wenigsten sich mit solchem Beiwerk bekleidet, welches die Sinne gewinnt und anzieht. Das wahrhaft Erhabene ist nie reizend. Sein Charakter ist die großartige Einfalt. So ist auch der Stil, in dem es dargestellt sein will **).

3. Das erhabene Object.

Wenn aus der kantischen Theorie folgt, daß es eine objective

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 27. — Bd. VII. S. 108.

**) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. Allg. Anmerkg. u. f. f. — Bd. VII. S. 129.

Digitized by Google

Erhabenheit eigentlich nicht giebt, so müssen wir diese Erklärung richtig begrenzen. Es giebt kein objectiv Erhabenes im Sinn der Natur. Doch kann das Erhabene als Object vorgestellt werden; nur werden diese Objecte nicht Naturerscheinungen, sondern sittlicher Art sein. Wenn sich die moralische Kraft in ihrem Triumph über das sinnliche Dasein offenbart, so ist eine solche Erscheinung im objectiven Sinne erhaben. So wird das objectiv Erhabene im Sinne Kant's eingeschränkt auf das moralische Gebiet, auf die Träger der sittlichen Idee, auf den siegreichen Kampf des Guten über die sinnlichen Neigungen. Hier sind wir auf der Grenzlinie, wo die ästhetischen Empfindungen genau zusammenhängen mit den moralischen und religiösen. Verwandeln wir das ächt Moralische und Religiöse in einen Gegenstand der bloßen Betrachtung, so wirkt es ästhetisch, und in seiner ästhetischen Beschaffenheit ist es erhaben. In der sinnlichen Erscheinung des sittlichen Willens liegt die Differenz zwischen dem Erhabenen und dem rein Moralischen. Der sittliche Wille ist die gute Gesinnung, die als solche nicht erscheint; wenn aber der Wille erscheint oder sich sinnlich offenbart, so darf diese Erscheinung die Form des Affects annehmen. Der Affect für das Gute ist der Enthusiasmus. Das rein Moralische ist affectlos; der Enthusiasmus ist nicht rein moralisch, aber erhaben*).

Dieser kantische Begriff des objectiv Erhabenen ist auch ästhetisch von einer sehr bedeutsamen Tragweite. Das Erhabene soll jederzeit auf die moralische Denkungsart und die Maximen bezogen werden. So sind es die Träger der Maximen, die Repräsentanten der sittlichen Idee, die Idealmenschen, die allein als erhabene Erscheinungen gelten. Ihre Erhabenheit besteht in der

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. Allg. Anmerkg. — Bd. VII. S. 125—129.

Digitized by Google

Hingebung und Aufopferung für das Gute. Nur durch dieſe Aufopferung wird ihre Erhabenheit bewährt und in der Erſcheinung vollendet. Die Aufopferung, der Untergang des ſinnlichen Menſchen im Kampfe für die Idee, iſt das Tragiſche. Wenn nun die erhabenen Menſchen im kantiſchen Sinn Gegenſtände der erhabenen und näher tragiſchen Kunſt werden, ſo bevölkern ſich die Tragödien mit Idealmenſchen, moraliſchen Freiheitshelden und Märtyrern, zu deren Belebung die Phantaſie viel thun muß, und ſelbſt eine ausnehmende Dichterkraft wird Mühe haben, die einförmige Figur in Fleiſch und Blut zu verwandeln. Es iſt ſehr lehrreich, aber nicht jetzt unſere Aufgabe, die deutſchen Tragödien modernen Geſchlechts mit der kantiſchen Theorie des Erhabenen zu vergleichen. Was Kant in der Kritik der praktiſchen Vernunft als moraliſches Ideal gefordert, das hatte Schiller poetiſch geſtaltet in ſeinem Poſa: einen Enthuſiaſten und Märtyrer der ſittlichen Freiheitsidee! Dieſe Figur entſpricht der Theorie des Erhabenen, die Kant in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft aufſtellt; ſie hat in unſerer dramatiſchen Poeſie viele Nachkommen gehabt, die ſich zu ihrem Original verhalten, wie die kleinen Dichter zum großen.

Digitized by Google

Viertes Capitel.

Freie und anhängende Schönheit. Ideal, Kunst, Genie. Deduction und Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

I.

Natur und Kunst.

1. Die freie Schönheit.

Wir haben in der reflectirenden Urtheilskraft das mittlere, zwischen Verstand und Vernunft gleichsam auf dem Uebergang begriffene Vermögen entdeckt, dessen Princip die natürliche Freiheit oder Zweckmäßigkeit war. Wir haben die ästhetische Beurtheilung genau unterschieden von der logischen und moralischen. Zwischen dem logischen und ästhetischen Urtheile steht das teleologische; zwischen dem ästhetischen Urtheile und dem moralischen, genauer gesagt zwischen dem Schönen und Guten, steht der Begriff des Erhabenen; in der Mitte, gleich weit entfernt von dem Sinnlichen, Logischen und Moralischen, steht das Schöne. Es ist unabhängig von jedem Interesse sinnlicher oder praktischer Art, es ist das Wohlgefallen in der freien und ruhigen Betrachtung der Dinge. Kant's großes Verdienst ist, daß er zuerst diese Eigenthümlichkeit der ästhetischen Vorstellungsweise vollkommen begriffen und gründlich analysirt hat. Das erste von ihm zur

Digitized by Google

Erläuterung gewählte Beispiel ist gerade in dieser Rücksicht gut und lehrreich, denn es läßt den Punkt, auf den es ankommt, deutlich hervorspringen. „Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem: ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut rousseauisch auf die Eitelkeit der Großen schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden. Man kann mir alles dieses einräumen und gut heißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz dieser Vorstellung sein mag. Ein Jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urtheil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sei. Man muß nicht im Mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen *)."

Wenn nun ein Object durch die bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so haben wir schon gezeigt, daß in dieser Betrachtung, die von dem Gefühle der Lust unmittelbar begleitet wird, Einbildungskraft und Verstand spielend übereinstimmen. Die Einsicht in dieses harmonische Spiel der Gemüthskräfte ist maßgebend für die Erkenntniß des Schönen: die Einbildungskraft stimmt mit dem Verstande überein, d. h. sie bildet ihre Vorstellung vollkommen gesetzmäßig, sie handelt nicht regellos, sondern

*) Krit. d. Urtheilskr. I Theil. I Abschn. I Buch. §. 2. — Vd. VII. S. 45.

Digitized by Google

intellectuell; die Einbildungskraft ſtimmt mit dem Verſtande ſpielend überein, d. h. ſie wird vom Verſtande nicht genöthigt, ſie bildet ihre Vorſtellung nicht unter dem Zwange vorgeſchriebener Begriffe, ſie handelt vollkommen ungezwungen, alſo völlig frei und unabhängig von jeder gegebenen Regel. In der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe iſt die Einbildungskraft ebenſo geſetzmäßig als frei: ſie iſt frei, alſo productiv; ſie iſt geſetzmäßig ohne Geſetz, ſie ſchafft zweckmäßig ohne Abſicht. Es liegt darum in der Natur der äſthetiſchen Einbildungskraft, daß ihre Vorſtellungen jede abſichtliche Geſetzmäßigkeit, jede erzwungene Regelmäßigkeit ausſchließen. Das abſichtlich Regelmäßige iſt ſteif, das Steife iſt ſtets geſchmackswidrig. Ein engliſcher Park in ſeiner ſcheinbaren Regelloſigkeit iſt dem Spiele der äſthetiſchen Einbildungskraft weit angemeſſener, als die ſteife und proſaiſch ſymmetriſche Gartenkunſt des franzöſiſchen Geſchmacks*).

Wenn das Object durch die bloße Betrachtung gefällt, ſo gefällt es durch ſeine bloße Form. Was die Form außerdem noch gefällig macht, iſt nicht mehr rein äſthetiſch, ſondern ſinnliches, auf den Reiz und die angenehme Empfindung berechnetes Beiwerk. Die Form iſt die Hauptſache; ſie iſt das eigentlich äſthetiſche Object. Im Bildwerk iſt es die Geſtalt, im Tonwerk der harmoniſche Einklang und die melodiſche Folge. In der bildenden Kunſt beſteht die reine Form in der Zeichnung, in der Muſik beſteht ſie in der Compoſition.

Das rein äſthetiſche Object iſt die freie Schönheit. Frei iſt das ſchöne Object, wenn es weder abhängig iſt von einem andern, noch zu ſeiner Betrachtung einen Begriff verlangt, der nöthig iſt, um die äſthetiſche Vorſtellung zu ergänzen. So

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. I Buch. Allg. Anmerkg. zum erſten Abſchn. der Anal. — Bd. VII. S. 87—91.

Digitized by Google

ſind z. B. alle Zierrathen, wie Schmuck, Rahmen u. dgl. dienende Schönheiten oder „äſthetiſche Parerga". Daher nennt Kant alle Objecte des äſthetiſchen Wohlgefallens, in denen ſich eine Gattung verkörpert, „anhängende Schönheiten", weil ihre Betrachtung den Gattungsbegriff vorausſetzt und ihre Schönheit dieſem Begriffe gleichſam anhängt. Jedes Kunſtwerk iſt nach einer Idee geſchaffen, die in unſerer Betrachtung gegenwärtig ſein muß, oder wir können das Kunſtwerk ſelbſt nicht äſthetiſch beurtheilen. Das Gebiet der freien Schönheit, wie Kant dieſen Begriff auffaßt, wird darum nicht in der Kunſt, ſondern bloß in der Natur entdeckt werden. Auch die animaliſche Naturſchönheit iſt noch anhängender Art. Wir müſſen die Gattung, den Typus des Thier- und Menſchenleibes kennen, um dieſe Lebensformen äſthetiſch zu würdigen und ſie als ſchön oder nicht ſchön zu beurtheilen. Je nachdem ſich die Gattung vollkommener oder unvollkommener in dem Individuum ausprägt und darſtellt, beſtimmt ſich das äſthetiſche Urtheil. Hier verbindet ſich der Begriff der Schönheit mit dem der Vollkommenheit, das äſthetiſche Wohlgefallen mit dem intellectuellen. So zieht ſich das Gebiet der freien Schönheit zurück auf den Schauplatz des ungebundenen, elementaren Naturlebens. Je abſichtsloſer die Naturerſcheinungen ſind, je weniger ſie etwas Beſtimmtes bedeuten, um ſo freier iſt ihre Schönheit, um ſo reiner ihre äſthetiſche Wirkung. So werden wir mit dem Begriffe der freien und ungebundenen Schönheit hingewieſen auf das Stillleben und die landſchaftliche Natur; ſo rechtfertigt ſich Rouſſeau's äſthetiſche Empfindungsweiſe noch vor dem Richterſtuhle der kantiſchen Kritik. Zugleich bemerken wir, wie nach der kantiſchen Theorie Schönheit und Erhabenheit in der objectiven Welt unendlich weit von einander abſtehen, wie ſie gleichſam die Pole der äſthetiſchen Welt

Digitized by Google

ausmachen: das Gebiet der Schönheit iſt die einſame, freie, abſichtslos waltende Natur, das idylliſche Naturleben; das Gebiet der Erhabenheit iſt der ſittliche Wille in ſeiner Hingebung und Aufopferung für die Idee der Menſchheit. Man könnte die freie Schönheit im Sinne Kant's mit den Worten des Chors in der Braut von Meſſina bezeichnen: „auf den Bergen iſt Freiheit! Der Hauch der Grüfte ſteigt nicht hinauf in die reinen Lüfte, die Welt iſt vollkommen überall, wo der Menſch nicht hinkommt mit ſeiner Qual!"*)

2. Die anhängende Schönheit.

Der Begriff der „anhängenden Schönheit" bahnt uns den Weg zu einer wichtigen äſthetiſchen Entdeckung. Das Object gefällt auch hier bloß durch ſeine Form, aber dieſe Form gefällt mehr oder weniger, das äſthetiſche Wohlgefallen iſt graduell verſchieden, das äſthetiſche Urtheil richtet ſich nach der Formvollkommenheit, die eine unendliche Stufenleiter von Graden erlaubt. Freie Schönheiten ſind nicht graduell verſchieden. Schöne Landſchaften laſſen ſich ſchwer oder gar nicht vergleichen; jede iſt nur ſie ſelbſt. Dagegen beurtheilen wir den thieriſchen oder menſchlichen Körper äſthetiſch verſchieden, wir nennen den einen Menſchen ſchöner als den andern, je nachdem uns ſeine Form mehr oder weniger vollkommen erſcheint. Nun iſt dieſe Vollkommenheit nichts anderes als der Uebereinſtimmungsgrad zwiſchen Gattung und Individuum; je reiner ſich die Gattung in dem Individuum darſtellt, um ſo vollkommener iſt die Form des letzteren, um ſo ſchöner das Individuum ſelbſt. Mithin beſteht hier die äſthetiſche Beurtheilung in der Vergleichung der vorgeſtellten

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. I Buch. §. 16. — Bd. VII. S. 74—77.

Digitized by Google

Form mit der vorgeſtellten Gattung: dieſe Vergleichung iſt intellectuell; die Beurtheilung der anhängenden Schönheit iſt ein intellectuelles Geſchmacksurtheil.

Dieſes Urtheil verlangt eine Richtſchnur oder ein Richtmaß, wonach ſich der Grad des äſthetiſchen Wohlgefallens beſtimmt. Die vorgeſtellte Form wird beurtheilt, indem wir ſie mit der vorgeſtellten Gattung vergleichen. Alſo iſt dieſe vorgeſtellte Gattung das Richtmaß unſeres Urtheils. Die Gattung als ſolche iſt keine Erſcheinung, ſondern Idee; die vorgeſtellte Gattung iſt die Idee als Individuum, die im Individuum verkörperte Idee, d. h. Ideal. Die Gradunterſchiede unſeres äſthetiſchen Wohlgefallens und unſeres äſthetiſchen Urtheils ſind nur möglich kraft eines Ideals, womit wir die gegebene Erſcheinung zuſammenhalten. Nur aus der Vorſtellung des Ideals laſſen ſich dieſe Gradunterſchiede aufklären. Hier entſteht die Frage: welches iſt das Ideal des äſthetiſchen Urtheils?

3. Das Ideal. Die äſthetiſche Normalidee.

Die vorgeſtellte Gattung iſt der Zweck, dem die Erſcheinung entſprechen ſoll, ſie iſt deren *innerer* Zweck. Erſcheinungen, die keinen Zweck haben, der ſich als Bild vorſtellen läßt, haben auch kein Ideal; es giebt von Landſchaften und Naturgegenden keine Ideale, denn die Landſchaften ſind nicht gattungsmäßige (anhängende), ſondern individuelle (freie) Schönheiten. Erſcheinungen, die ihren Zweck außer ſich haben, ſind ebenſo wenig eines Ideals fähig; es giebt von Mitteln, Geräthſchaften und dergleichen keine Ideale. Erſcheinungen, die dienender Natur ſind, ſelbſt wenn ihnen eine innere Zweckmäßigkeit inwohnt, erlauben nur ein untergeordnetes, relatives Ideal, alſo kein Ideal, welches maßgebend ſein kann für die äſthetiſche Urtheilskraft über-

Digitized by Google

haupt. Das äſthetiſche Ideal kann nichts anderes ſein als die höchſte Idee der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Es bleiben mithin nur ſolche Erſcheinungen übrig, die ihren Zweck in ſich ſelbſt haben und ſchlechterdings nicht dienender Natur ſind. Die einzige Erſcheinung, die nur ſich ſelbſt zum Zweck hat, iſt der Menſch: darum iſt nur der Menſch fähig, im eigentlichen Sinn das Ideal der Schönheit zu ſein; die höchſte Vorſtellung der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt das menſchliche Ideal.

Hier unterſcheiden ſich auf das Deutlichſte die freie und anhängende Schönheit: die freie Schönheit in ihrer Vollendung iſt die idylliſche Natur, die anhängende Schönheit in ihrer Vollendung iſt das menſchliche Ideal. Hier unterſcheidet ſich auf das Deutlichſte die reine Vernunft und die äſthetiſche Urtheilskraft: das Ideal der reinen Vernunft iſt Gott, das Ideal der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt der Menſch.

Zu der Beſtimmung des menſchlichen Ideals gehören zwei Begriffe, einmal die Idee des Selbſtzwecks, dieſer Begriff der moraliſchen Vernunft, und dann die Vorſtellung der normalen menſchlichen Erſcheinung. Erſt durch dieſe Vorſtellung wird die Idee des Menſchen zum äſthetiſchen Ideal. Kant nennt ſie deßhalb „die äſthetiſche Normalidee“: er nennt ſie Idee, weil dieſe Vorſtellung nicht empiriſch gegeben iſt, auch durch ſie nichts empiriſch gegeben werden kann; er nennt dieſe Idee äſthetiſch, weil es die Einbildungskraft iſt, die ſie hervorbringt; er nennt dieſe äſthetiſche Idee normal, weil ſie unſerem äſthetiſchen Urtheile die Norm oder Richtſchnur giebt.

Die äſthetiſche Normalidee iſt kein Gattungsbegriff, den der Verſtand macht; ſie iſt nicht eine Summe von Merkmalen, ſondern eine individuelle Vorſtellung, welche die Einbildungskraft aus dem ihr geläufigen Stoff bekannter Vorſtellungen hervor-

Digitized by Google

bringt. Aus ſo vielen Menſchen, die ſie wahrgenommen, bildet die Phantaſie die normale Erſcheinung, gleichſam den muſtergültigen Menſchen, den „Kanon", wie die Alten geſagt haben. Nach dieſem Kanon beurtheilt ſie die menſchlichen Formen; nach ſeiner Vorſchrift richtet ſie die künſtleriſche Darſtellung. Was zur Normalidee hinzukommen muß, um ſie individuell und lebendig zu machen, iſt das Charakteriſtiſche. Das Normale und Charakteriſtiſche vereinigen und durchdringen ſich in der wirklichen Schönheit. Wenn das Charakteriſtiſche auf Koſten des Normalen übertrieben wird, ſo geht die Schönheit verloren, und es entſteht die Carricatur; wenn ſich das Normale auf Koſten des Charakteriſtiſchen und Individuellen geltend macht, ſo entſteht die lebloſe, abſtracte Figur, die nicht ſchön iſt, ſondern nur richtig, nicht künſtleriſch, ſondern akademiſch, nicht äſthetiſch, ſondern ſchulgerecht *).

4. Die ſchöne Kunſt.

Der Begriff der Kunſt.

Der Begriff des Ideals bahnt uns den Weg zu einer neuen äſthetiſchen Einſicht. Das Ideal iſt in der natürlichen Erſcheinung nicht vollkommen dargeſtellt. Es iſt nicht empiriſch gegeben, ſondern ſoll äſthetiſch gegeben werden, alſo muß es äſthetiſch hervorgebracht werden als natürliche Erſcheinung: dieſe äſthetiſche Erzeugung iſt die Kunſt.

Die Erkenntniß des Schönen iſt nicht Wiſſenſchaft, ſondern Kritik; die Hervorbringung des Schönen iſt nicht Wiſſenſchaft, ſondern Kunſt. Wie wir das Schöne unterſcheiden vom Angenehmen und Nützlichen, ſo unterſcheiden wir die ſchöne Kunſt

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. I Buch. §. 17. — Bd. VII. S. 77—82.

Digitized by Google

von der angenehmen und mechaniſchen. Die Aufgabe der ſchönen Kunſt iſt, das Ideal in eine natürliche Erſcheinung zu verwandeln: die vollkommene Darſtellung der äſthetiſchen Idee. Jede Aufgabe iſt zugleich eine Abſicht. Das Schöne iſt die Abſicht der Kunſt. Aber das Schöne iſt nie eine abſichtliche Wirkung, wenigſtens will es nicht als ſolche beurtheilt ſein und darf nicht als ſolche erſcheinen. Die Kunſt handelt abſichtslos; doch ſoll das Kunſtwerk als ein abſichtsloſes erſcheinen und beurtheilt werden; ſie ſoll ſchaffen, wie die Einbildungskraft vorſtellt, geſetzmäßig ohne Geſetz, zweckmäßig ohne Zweck. „Alſo muß die Zweckmäßigkeit im Producte der ſchönen Kunſt, ob ſie zwar abſichtlich iſt, doch nicht abſichtlich ſcheinen; die ſchöne Kunſt muß als Natur anzuſehen ſein, ob man ſich ihrer zwar als Kunſt bewußt iſt. Als Natur aber erſcheint ein Product der Kunſt dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es ſein ſoll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe*)."

a. Eintheilung der Künſte.

Der Begriff des Ideals enthält zugleich das Eintheilungsprincip der Kunſt. Die Kunſt iſt der Ausdruck äſthetiſcher Ideen, die äſthetiſche Normalidee iſt der Menſch. Nun iſt die Ausdrucksweiſe des Menſchen, wodurch er ſein Inneres offenbart, eine dreifache: nämlich Wort, Geberde und Ton, oder Articulation, Geſticulation und Modulation; das Wort iſt die ausdrucksvolle Vorſtellung, die Geberde iſt der ausdrucksvolle Körper, der Ton

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 43—45. — Bd. VII. S. 163—167.

Digitized by Google

iſt die ausdrucksvolle Stimmung und Empfindung. Der Ausdruck des menſchlichen Ideals in ſeinem ganzen Umfange fordert daher verſchiedene Künſte: der Ausdruck der Vorſtellungen und Gedanken iſt die redende Kunſt, der Ausdruck des menſchlichen Körpers die bildende Kunſt, der Ausdruck der menſchlichen Stimmung die Muſik.

Die redenden Künſte ſind Beredſamkeit und Dichtkunſt, die bildenden Künſte ſind Plaſtik nnd Malerei. Ihr Ausdruck iſt Sinnenanſchauung im Raum: die Plaſtik geht auf die Sinnenwahrheit, die Malerei auf den Sinnenſchein. Das nächſte Object der Plaſtik iſt der menſchliche Körper, ihre weiteren Objecte ſind die Körper, welche mit dem menſchlichen Daſein zunächſt zuſammenhängen: das Haus und die Geräthe. Die Plaſtik iſt Bildhauerkunſt, Baukunſt, Tektonik. Unter den bildenden Künſten ſteht am höchſten die Malerei, genauer geſagt die Zeichenkunſt, weil ſie die Grundlage aller bildenden Kunſt ausmacht und den größten Umfang der Darſtellung hat, denn ſie kann alles ſichtbar Geſtaltete ausdrücken. Zur Malerei im weiteſten Sinn rechnet Kant auch die kunſtvolle auf den ſchönen Sinnenſchein berechnete Zuſammenſtellung der Objecte, die maleriſch ordnende Gartenkunſt, die äſthetiſche Einrichtung und Decoration der Zimmer, die Bekleidung der Wände, Anordnung der Zimmergeräthe u. ſ. f., zuletzt auch die menſchliche Kleidung, das künſtleriſch behandelte Koſtüm.

Von der redenden und bildenden Kunſt, in welcher letzteren die Zeichnung das Weſentliche ausmacht, unterſcheidet Kant die Muſik und Malerei, ſoweit dieſe nicht Zeichnung iſt, ſondern Farbenkunſt. Rede und Form (Zeichnung) machen uns Vorſtellungen anſchaulich; Ton und Farbe dagegen ſtellen für ſich nichts Beſtimmtes vor, ſie beziehen ſich nicht auf Vorſtellungen,

Digitized by Google

ſondern auf Empfindungen, ihre künſtliche Zuſammenſtellung bewirkt nichts anderes als das genußreiche und ſchöne Spiel der Empfindungen. Empfindungen deſſelben Sinnes, es ſei nun Auge oder Ohr, ſind graduell verſchieden; die verſchiedenen Empfindungs- oder Stimmungsgrade ſtehen zu einander in beſtimmten Verhältniſſen; die richtigen Verhältniſſe, die wohlgemeſſenen Proportionen der Töne und Farben bilden deren Form und Ordnung. Dieſe Ordnung iſt durch die Wiſſenſchaft mathematiſch beſtimmbar; ſie wird durch die Kunſt äſthetiſch vernehmbar. Beurtheilen wir die Muſik (und nach ihrer Analogie die Farbenkunſt) als ſinnliche Darſtellung der Tonverhältniſſe, die ſelbſt mathematiſch beſtimmte Ordnungen und Formen ſind, ſo gilt die Muſik durchaus als ſchöne Kunſt. Dieſes Urtheil wird dadurch beſtätigt, daß zur Auffaſſung der Muſik das bloße Sinnesorgan nicht ausreicht, denn das beſte Gehör im akuſtiſchen Sinn iſt noch lange nicht muſikaliſches Gehör. Beurtheilen wir dagegen die Muſik bloß als das genußreiche Spiel der Empfindungen, ſo iſt ihre Wirkung ein ſinnliches Wohlgefühl, das Kant bis in die körperlichen Organe verfolgt. Dann gilt die Muſik nur als angenehme Kunſt*).

b. Werth der Künſte. Die Muſik.

Dieſe Erwägung beſtimmt den doppelſeitigen Werth, den Kant der Muſik in der Rangordnung der Künſte zuerkennt. Offenbar iſt die höchſte unter allen Künſten die Poeſie; nirgends dringt die Einbildungskraft tiefer und umfaßt ein größeres Gebiet. Beurtheilen wir den Werth der Künſte nach dem Umfange und der Stärke der Einbildungskraft, wie weit dieſelbe reicht und wie tief in die menſchliche Natur ſie eindringt, ſo iſt

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 51. — Bd. VII. S. 183—189.

Digitized by Google

kein Zweifel, daß die Dichtkunſt den erſten Rang behauptet. Dagegen iſt die Beredſamkeit, wenn ſie ſich mit poetiſchen Mitteln ausſchmückt, eine falſche Kunſt. Will ſie überzeugen, ſo iſt ſie ein Geſchäft des Verſtandes; will ſie blenden und überreden, ſo braucht ſie die Mittel der Einbildungskraft als Kunſtgriffe; Kunſtgriffe aber ſind nicht Kunſt. „In der Dichtkunſt geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt ſich, ein bloßes, unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach einſtimmig mit Verſtandesgeſetzen, treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verſtand durch ſinnliche Darſtellung zu überſchleichen und zu verſtricken.“ „Ich muß geſtehen,“ fügt Kant hinzu, „daß ein ſchönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anſtatt daß die Leſung der beſten Rede eines römiſchen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterliſtigen Kunſt vermengt war, welches die Menſchen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen verſteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß.“

Vergleicht man mit der redenden Kunſt die anderen Künſte, ſo ſteht der Sprache nichts näher als der Ton, der Poeſie nichts näher als die Muſik. Sie iſt die Sprache der Empfindung. Sehr gut beurtheilt Kant an dieſer Stelle die Muſik aus Vergleichung mit der menſchlichen Stimme. „Der Reiz derſelben, der ſich ſo allgemein mittheilen läßt, ſcheint darauf zu beruhen, daß jeder Ausdruck der Sprache im Zuſammenhang einen Ton hat, der dem Sinne deſſelben angemeſſen iſt, daß dieſer Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenſeitig auch im Hörenden hervorbringt, die dann in dieſem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückt wird; und daß, ſo wie die Modulation gleich-

Digitized by Google

ſam eine allgemeine jedem Menſchen verſtändliche Sprache der Empfindungen iſt, die Tonkunſt dieſe für ſich allein in ihrem ganzen Nachdruck nämlich als Sprache der Affecte ausübt und ſo nach dem Geſetze der Aſſociation den damit natürlicher Weiſe verbundenen äſthetiſchen Ideen allgemein mittheilt; daß aber, weil jene äſthetiſchen Ideen keine Begriffe und beſtimmten Gedanken ſind, die Form der Zuſammenſetzung dieſer Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur dazu dient, vermittelſt einer proportionirten Stimmung derſelben die äſthetiſche Idee eines zuſammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewiſſen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrſchenden Affect ausmacht, auszudrücken."

In dieſer Bedeutung als ſchöne Kunſt ſteht die Muſik über den bildenden Künſten, die von der Malerei durch die Bildhauerei zur Baukunſt herabſteigen; als angenehme Kunſt beurtheilt, die nur mit Empfindungen ſpielt und keine beſtimmten Vorſtellungen bietet, ſteht die Muſik unter der bildenden Kunſt und iſt von allen Künſten die unterſte. Sie geht von Empfindungen zu unbeſtimmten Ideen, die bildende Kunſt von beſtimmten Ideen zu Empfindungen; die plaſtiſchen Eindrücke ſind bleibend, die muſikaliſchen vorübergehend. Zu dieſer der Muſik ungünſtigen Vergleichung fügt Kant noch den Vorwurf, den er perſönlich gegen die Muſik auf dem Herzen hat: „außerdem hängt der Muſik ein gewiſſer Mangel an Urbanität an, daß ſie vornehmlich nach Beſchaffenheit ihrer Inſtrumente ihren Einfluß weiter als man ihn verlangt (auf die Nachbarſchaft) ausbreitet, und ſo ſich gleichſam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer außer der muſikaliſchen Geſellſchaft Abbruch thut, welches die Künſte, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man ſeine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlaſſen will. Es

Digitized by Google

iſt hiermit faſt ſo, wie mit der Ergötzung durch einen ſich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher ſein parfümirtes Schnupftuch aus der Taſche zieht, tractirt alle um und neben ſich wider ihren Willen und nöthigt ſie, wenn ſie athmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen iſt. Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geiſtlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß ſie dem Publicum durch eine ſolche lärmende (eben dadurch gemeiniglich phariſäiſche) Andacht eine große Beſchwerde auflegten, indem ſie die Nachbarſchaft entweder mit zu ſingen oder ihr Gedankengeſchäft niederzulegen nöthigten*)."

c. Das Gedankenſpiel. (Das Lächerliche.)

Uebrigens will Kant ſeine Eintheilung der Künſte ausdrücklich nur als Verſuch betrachtet wiſſen, der keine ausſchließende Geltung beanſprucht. Das Wichtigſte iſt der Grundgedanke ſelbſt: daß die Künſte unter den Geſichtspunkt des menſchlichen Ideals geſtellt und von hier aus unterſchieden werden. Dieſer Gedanke iſt vollkommen richtig. Er könnte bei weitem fruchtbarer und ſtrenger durchgeführt werden, als Kant in ſeiner Skizze verſucht hat. Er faßt das eintheilende Princip ſo eng, daß er ſich die Möglichkeit nimmt, die Architektur als eine ſelbſtändige Kunſt zu begreifen. Ueberhaupt leiſtet Kant mehr in der Aſſociation als in der Unterſcheidung der Künſte. So wird der Malerei die Gartenkunſt, der Muſik die Farbenkunſt zugeſellt, die beiden letzteren bilden eine eigene Gattung unter dem Namen des „ſchönen Spiels der Empfindungen". Dieſes Spiel ſelbſt iſt in gewiſſer Rückſicht nichts weiter als ein angenehmer Wechſel, und hier die-

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 53. — Bd. VII. S. 189—195.

Digitized by Google

tet ſich die Vergleichung von ſelbſt mit allen von der Kunſt im weiteſten Sinn erfundenen Spielen, die den Menſchen angenehm unterhalten und erheitern. So wird dem Tonſpiele das Glücksſpiel und Gedankenſpiel verglichen, die insgeſammt den angenehmen Wechſel der Empfindungen zum Ziel haben. Das Gedankenſpiel iſt das ſpielende Urtheil oder der Witz. Bei dieſer Gelegenheit giebt Kant ſeine Theorie des Lächerlichen. Der Witz iſt der lächerliche Einfall; es werden Vorſtellungen in uns erregt, die unſere Erwartung ſpannen; wir ſind begierig, wie ſich die Reihe dieſer Vorſtellungen vollenden wird: in dieſem Augenblick wird eine Vorſtellung hinzugefügt, die den angeregten vollkommen widerſpricht und unſere Erwartung damit in nichts auflöſt. In dieſer Auflöſung beſteht das Lächerliche. „Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts.“ Wir haben etwas ganz Anderes erwartet, als plötzlich eintritt. Dieſe plötzliche Täuſchung iſt als ſpielende Ueberraſchung ein angenehmer und darum ergötzlicher Wechſel von Empfindungen; es iſt die angenehme Zerſtreuung, womit wir uns vom Ernſte des Lebens abſpannen. Den Druck des Lebens zu erleichtern, habe uns die Natur den Schlaf und die Hoffnung gegeben, ſagte Voltaire. „Den Schlaf, die Hoffnung und das Lachen,“ ſetzt Kant hinzu.

Das Erhabene und Lächerliche ſind entgegengeſetzte Empfindungsweiſen: im Erhabenen geht das äſthetiſche Wohlgefallen in das moraliſche über, im Lächerlichen beſteht das äſthetiſche Wohlgefallen im Wechſel angenehmer Empfindungen; das Erhabene wird von Kant moraliſch, das Lächerliche ſenſualiſtiſch begründet. Während Kant Burke's phyſiologiſche Theorie vom Gefühle des Schönen und Erhabenen ganz verwirft, weil dadurch die Gemeingültigkeit dieſes Gefühls unbegreiflich gemacht werde, ſo giebt

Digitized by Google

er ſelbſt von den Wirkungen des Lächerlichen eine rein phyſiologiſche Erklärung*).

5. Das Genie.

[Kant und Schelling.]

Wir haben den Begriff der Kunſt beſtimmt und eingetheilt. Jetzt entſteht die Frage: wie iſt die Kunſt möglich? Der Geſchmack erklärt das äſthetiſche Urtheil, nicht das äſthetiſche Product. Welches alſo iſt das künſtleriſche Vermögen? Das Schöne iſt die Abſicht der Kunſt, aber nicht die Wirkung dieſer Abſicht; die Kunſt handelt geſetzmäßig ohne Geſetz, abſichtlich ohne Abſicht. Das Geſetz, wonach die Kunſt ſchafft, iſt keine Verſtandesregel, keine Kunſtvorſchrift; alſo kann dieſes Geſetz nur eine Naturnothwendigkeit innerer Art ſein: es iſt die Natur des Künſtlers, die das Geſetz giebt, es iſt eine angeborene Gemüthsanlage, die der Kunſt die Regel vorſchreibt. Dieſe Anlage iſt Genie, das Kunſtwerk iſt Product des Genies, und die Kunſt ſelbſt nur durch Genie möglich.

Das Genie iſt nicht die Geſchicklichkeit, nach einer Regel zu handeln, ſondern die Macht, die Regel zu geben: es iſt ſchöpferiſch und durchaus originell. Seine Originalität iſt geſetzmäßig und darum vorbildlich; nicht alles Originelle iſt genial, auch der Widerſinn kann originell ſein: das Genie iſt in ſeiner Urſprünglichkeit muſtergültig oder exemplariſch. Es handelt muſtergültig und zugleich vollkommen natürlich, es iſt in keiner Weiſe durch den Verſtand oder Willen gemacht, in keiner Weiſe von der Reflexion abhängig: es iſt in ſeiner Art völlig reflexionslos oder

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 54. Anmerkg. — Bd. VII. S. 195—202 (beſ. S. 198, 200). Vgl. ebendaſ. Allg. Anmerkung zur Expoſ. der äſth. reſl. Urth. — Bd. VII. S. 131 flgd.

Digitized by Google

naiv. Weil es naturmäßig ſchafft, darum iſt ſein Product weder wiſſenſchaftlich noch moraliſch, ſondern äſthetiſch oder künſtleriſch.

Das Genie kann nicht anders als künſtleriſch wirken, das Genieproduct kann nichts anderes ſein als Kunſtwerk. Darum giebt es nur in der Kunſt Genies, nicht in der Sittlichkeit, nicht in der Wiſſenſchaft.

Was auf Begriffen beruht, das kann gelernt werden; was dagegen hervorzubringen nur möglich iſt durch Naturanlage, das kann nie gelernt werden. Darin iſt das Genie einzig in der Rangordnung der Geiſter. Was das Genie erzeugt, das hätte niemals durch Nachahmung erzeugt, alſo niemals erlernt werden können: das iſt der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen dem Genie und den wiſſenſchaftlichen Köpfen; das iſt der abſolute Unterſchied des Genies vom bloßen Nachahmungsgeiſte, der nichts ſelbſt hervorbringen, ſondern nur lernen und nachmachen kann, wir meinen jene dürftigen Köpfe, die Kant mit dem Worte „Pinſel" bezeichnet. Es giebt auch in der Wiſſenſchaft erfinderiſche und bahnbrechende Geiſter, ſogenannte „große Köpfe"; ſie ſind ſpecifiſch vom Genie verſchieden; was ſie entdeckt und erfunden haben, hätte auch können gelernt werden und iſt vollſtändig begriffen und gelernt worden. In Newton's Werken, der einer der größten Köpfe der Menſchheit war, iſt nichts Unlernbares; der ganze Entdeckungsgang, den Newton genommen hat, läßt ſich vollkommen klar und begreiflich darſtellen; jeder, der ihn begriffen hat, kann dieſem Geiſt in allen ſeinen Entdeckungen nachgehen. Dagegen die Schöpfung eines Kunſtwerks iſt ſchlechterdings unnachahmlich, unlernbar. Homer iſt nicht ebenſo begreiflich als Newton! „Im Wiſſenſchaftlichen alſo iſt der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach,

Digitized by Google

dagegen von dem, welchen die Natur für die ſchöne Kunſt begabt hat, ſpecifiſch unterſchieden."

In dem Genie wirken alle äſthetiſchen Vermögen, Geſchmack, Verſtand, Einbildungskraft, in der höchſten Belebung auf ſchöpferiſche Weiſe; aber wie dieſe Vermögen in der genialen Natur gemiſcht ſind, das läßt ſich eben ſo wenig kritiſch beſtimmen, als das Genie ſelbſt. Hier iſt die Grenze, wo die Kritik der Kunſt mit ihren rationalen Begriffen ſtill ſteht*).

Es iſt intereſſant, an dieſer Stelle die kritiſche Philoſophie mit ihren Nachfolgern zu vergleichen. Kant unterſcheidet genau zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt: als letzten Grund der Erkenntniß erklärt die Kritik der reinen Vernunft das reine Bewußtſein; als letzten Grund der Kunſt erklärt die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft das Genie. Fichte macht das reine Bewußtſein zum Princip der Philoſophie, Schelling macht zu eben dieſem Princip das Genie; er hebt den Unterſchied auf zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt, Philoſophie und Poeſie; alles iſt Poeſie oder ſoll es ſein. So wird aus dem kantiſchen Kunſtprincip in der Naturphiloſophie ein Weltprincip, in der ihr verwandten Romantik ein Lebensprincip. Man hat in dem Entwicklungsgange Schelling's die naturphiloſophiſche Periode von der myſtiſchen unterſchieden, welche letztere ſich mit der Schrift über die Freiheit einführt. In der erſten Periode herrſcht der Begriff des Genies, in der Hauptſchrift der zweiten der des intelligibeln Charakters; beide Begriffe gelten nicht anders als ſie Kant beſtimmt hat. Schelling hätte gegen die kantiſche Philoſophie niemals vornehm thun ſollen, da er doch ſeine beſten Einſichten von ihr empfangen hat.

---

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 46—50. — Bd. VII. S. 168—183.

Digitized by Google

II.

Deduction der Geſchmacksurtheile.

1. Beſtimmungsgrund der äſthetiſchen Urtheile.

Das äſthetiſche Urtheil iſt durchgängig beſtimmt. Das Schöne und Erhabene muß unterſchieden werden, ebenſo die freie und anhängende Schönheit; der Begriff der anhängenden Schönheit oder Formvollkommenheit führte zur Lehre vom Ideal, dieſe zur Lehre von der Kunſt, dieſe zum Begriff des Genies. Die Frage: was ſind äſthetiſche Urtheile? iſt vollſtändig beantwortet. Es bleibt nur noch eine Frage übrig: wie ſind äſthetiſche Urtheile möglich?

Wie war die Kunſt möglich? Durch das Genie! Wie iſt das äſthetiſche Urtheil möglich? Durch den Geſchmack! Aber wie iſt der Geſchmack ſelbſt möglich? Die Auflöſung dieſer Frage verlangt die „Deduction des äſthetiſchen Urtheils". So verlangte die Vernunftkritik die Deduction der reinen Verſtandesbegriffe, d. h. die Rechtfertigung derſelben in Rückſicht auf die Erfahrung, die Begründung ihrer Rechtsanſprüche auf empiriſche Geltung oder objective Realität. Damals wurde gefragt: mit welchem Rechte können Begriffe, die doch in ihrem Urſprunge durchaus ſubjectiv ſind, Anſpruch machen auf allgemeine und nothwendige Geltung? Jetzt wird gefragt: mit welchem Rechte können Geſchmacksurtheile, die doch völlig ſubjectiv ſind, Anſpruch machen auf die Beiſtimmung jedes Einzelnen, auf nothwendige Geltung? Das iſt die Frage, die in der Deduction der äſthetiſchen Urtheile gelöſt werden ſoll.

In jedem äſthetiſchen Urtheil wird eine anſchauliche Vorſtellung (Wahrnehmung) beurtheilt als Object des Wohlgefallens. Dieſes Wohlgefallen wird dem Objecte von uns aus hinzugefügt:

Digitized by Google

das darauf gegründete Urtheil ist synthetisch. Das ästhetische Wohlgefallen ist nicht particular, wie die sinnlich afficirte Empfindung, sondern es wird in jedem anderen Subjecte vorausgesetzt; wir setzen die Beistimmung der Anderen voraus, ohne daß wir deren Urtheile eingeholt und auf diesem Wege die Uebereinstimmung erfahren haben: das ästhetische Wohlgefallen ist allgemein. Diese Allgemeinheit ist nicht empirisch begründet, sondern besteht unabhängig von allen empirischen Beweisgründen; also muß das ästhetische Wohlgefallen in der menschlichen Natur als solcher begründet sein und a priori gelten: ästhetische Urtheile sind daher synthetische Urtheile a priori. Die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft gehört unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Das Wohlgefallen gründet sich auf das Gefühl der Lust oder Unlust. Wie kann ein Gefühl a priori sein? In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit. Durch das Gefühl nehmen wir nichts anderes wahr als unseren Gemüthszustand; das Gefühl ist eine Wahrnehmung, jede Wahrnehmung, sie sei äußere oder innere, ist empirisch; das Empirische ist nie a priori. Eine ganz andere Bewandtniß hatte es mit den reinen Verstandesbegriffen, die nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden konnten.

Wir haben in den kritischen Untersuchungen ein Gefühl a priori kennen gelernt: das moralische Gefühl. Dieses Gefühl war die nothwendige Wirkung des Sittengesetzes auf unsere Empfindung; es war bedingt durch die Vorstellung der Pflicht, also durch einen Vernunftbegriff von allgemeiner Geltung. Das ästhetische Gefühl ist durch keinerlei Begriff bedingt. So ist die Aufgabe der ästhetischen Deduction in jeder Rücksicht eine eigenthümliche und von allen ähnlichen Aufgaben im Reiche der Kritik ver-

Digitized by Google

ſchieden. Wir beurtheilen einen Gegenſtand durch das Gefühl der Luſt, durch dieſe individuelle, von dem Begriffe des Gegenſtandes ganz unabhängige Empfindung; es wird zugleich geurtheilt, daß der Vorſtellung des Gegenſtandes dieſes Gefühl in jedem anderen Subjecte anhängt. Wie iſt das möglich? „Wie iſt ein Urtheil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühle der Luſt an einem Gegenſtande, unabhängig von deſſen Begriff, dieſe Luſt als der Vorſtellung deſſelben Objects in jedem anderen Subject anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beiſtimmung abwarten zu dürfen, beurtheilt?"

Es handelt ſich in der ganzen Frage bloß um den Beſtimmungsgrund des äſthetiſchen Wohlgefallens. Iſt dieſer Beſtimmungsgrund allgemeiner Natur, ſo iſt es auch das äſthetiſche Wohlgefallen. Alſo wodurch wird das letztere beſtimmt? Nicht durch den ſinnlichen Eindruck, ſondern durch die bloße Betrachtung oder Beurtheilung des Objects, aber dieſe Beurtheilung wird nicht durch Begriffe beſtimmt. Begriffe bilden die Materie oder den Inhalt des Urtheils: dieſe Anſchauung wird unter dieſen Begriff ſubſumirt. Wenn nun die Betrachtung des Objects nicht durch Begriffe, alſo nicht durch den Urtheilsinhalt beſtimmt wird, ſo kann ſie nur beſtimmt werden durch die von jedem beſtimmten Stoff unabhängige Urtheilsform: durch die Form der Urtheilskraft. Dann iſt es nicht dieſe Anſchauung, die dieſem Begriff untergeordnet wird, ſondern es iſt das Vermögen der Anſchauung, das ſich dem Vermögen der Begriffe ſubſumirt; es iſt die Verbindung dieſer beiden Gemüthskräfte, die Uebereinſtimmung zwiſchen Einbildungskraft und Verſtand, worin die reine Form der Urtheilskraft beſteht. Wenn alſo ein Object uns durch ſeine bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, ſo iſt der Grund kein anderer als die Zweckmäßigkeit dieſer Vorſtellung für die bloße Form

Digitized by Google

unſerer Urtheilskraft, als die Angemeſſenheit dieſer Vorſtellung zur harmoniſchen Beſchäftigung der vorſtellenden Gemüthskräfte, als dieſer „Vorſtellungszuſtand", in dem Einbildungskraft und Verſtand ſpielend übereinſtimmen. Kurz geſagt: der Beſtimmungsgrund des äſthetiſchen Wohlgefallens iſt die Form unſerer Urtheilskraft; dieſe Form iſt in allen dieſelbe, alſo iſt auch das dadurch beſtimmte Wohlgefallen in allen daſſelbe Gefühl der Luſt, mithin haben die äſthetiſchen Urtheile mit Recht Anſpruch auf allgemeine Geltung*).

2. Die äſthetiſche (erweiterte) Denkweiſe.

Der äſthetiſche Sinn iſt Gemeinſinn. Wenn wir einen Gegenſtand rein äſthetiſch beurtheilen, ſo urtheilen wir zugleich in der Seele jedes Anderen, wir denken an der Stelle deſſelben. Darum iſt die äſthetiſche Denkweiſe eine erweiterte, die ſich über die Schranken des bloßen Privaturtheils erhebt. Abhängig von fremdem Urtheile darf das wirkliche Denken nie ſein; dieß vorausgeſetzt, darf man drei Arten eigener Denkweiſe unterſcheiden: die erſte iſt Selbſtdenken, das Gedachte iſt mein eigenes Urtheil, das darum noch nicht folgerichtig zu ſein braucht, es iſt kein Vorurtheil, das iſt alles; die zweite höhere Art iſt, folgerichtig oder mit ſich ſelbſt einſtimmig denken, das Urtheil iſt conſequent, es kann ſich dabei gegen fremde Urtheile vollkommen ausſchließend verhalten; unſere Denkungsart ſoll ſelbſtſtändig ſein und zugleich vollkommen fähig, die fremde Denkweiſe zu durchdringen, d. h. an der Stelle des Anderen zu denken, dieſe Art iſt die dritte und höchſte. Das eigene Denken iſt vorurtheilsfrei, das Gegentheil alles Aberglaubens, die Quelle aller Aufklärung;

*) Ebendaſ. I Th. I Abſchn. II Buch. §. 30—39. — Bd. VII. S. 134—151.

Digitized by Google

das mit sich selbst einstimmige Denken ist consequent; das Denken in der Seele anderer ist erweitert. Die ästhetische Beurtheilung ist erweiterte Denkungsart. Die vorurtheilsfreie und folgerichtige Denkungsart ist nunabhängig und gründlich, sie kann bei alledem sehr bornirt sein; die erweiterte Denkungsart ist das Gegentheil der bornirten. Diese Erweiterung des Geistes ist die Wohlthat der ästhetischen Betrachtung; wir setzen uns hinweg über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, worin so viele Andere wie eingeklammert sind, wir versetzen uns in den Standpunkt anderer und gewinnen dadurch einen allgemeinen Standpunkt, von dem aus wir über unser eigenes Urtheil reflectiren *).

III.

Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

1. Widerstreit und Lösung.

Diese Erklärung der ästhetischen Urtheile enthält zugleich die Auflösung des Widerspruchs, den die Kritik in der Gültigkeit der ästhetischen Urtheile entdeckt. Die Entdeckung und Auflösung widerstreitender Vernunftsätze ist bekanntlich die Sache der Dialektik. Es giebt auch eine Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft, wie es eine in Rücksicht der theoretischen und praktischen Vernunft gab.

Der Bestimmungsgrund des Geschmacks ist bloß subjectiv. Darum ist der Geschmack vollkommen individuell: jeder hat seinen eigenen. Die Harmonie in Geschmacksurtheilen ist bloß zufällige Uebereinstimmung, sie gründet sich nicht auf Begriffe, sie läßt sich nicht beweisen: darum läßt sich über den Geschmack nicht dis-

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 40. — Bd. VII. S. 151 —155.

Digitized by Google

putiren. Doch ſtreitet man über den Geſchmack, über die äſthetiſchen Beſchaffenheiten der Dinge, über Kunſt und Kunſtkritik. Dieß wäre unmöglich, wenn nicht objective Beſtimmungsgründe des Geſchmacks angenommen würden. Ueber die Verſchiedenheit der Empfindungen und Senſationen ſtreitet niemand. Sein äſthetiſches Urtheil vertheidigt jeder, ſo ſehr er den Geſchmack ſelbſt für etwas Eigenartiges hält. Man wird alſo in Rückſicht des Geſchmacks beides behaupten: daß er bloß individuell und zugleich allgemeingültig oder allgemein mittheilbar ſei, daß er keine Norm und daß er eine Norm habe, daß er ſich nicht auf Begriffe und daß er ſich auf Begriffe gründe, daß man über den Geſchmack nicht disputiren und doch darüber ſtreiten könne. Offenbar verhalten ſich dieſe Sätze, welchen Ausdruck ſie auch haben mögen, wie Theſis und Antitheſis, ſie bilden eine Antinomie, die Kant ſo ausdrückt: „1) Theſis. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffe, denn ſonſt ließe ſich darüber disputiren (durch Beweiſe entſcheiden). 2) Antitheſis. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffe, denn ſonſt ließe ſich darüber auch nicht einmal ſtreiten (auf die nothwendige Beiſtimmung anderer mit dieſem Urtheile Anſpruch machen)."

Nach dem, was wir ausgemacht haben, iſt die Auflöſung einfach. Das äſthetiſche Urtheil gründet ſich auf das Gefühl, alſo nicht auf Begriffe: mithin hat die Theſis Recht. Aber das äſthetiſche Gefühl gründet ſich auf die Harmonie der Gemüthskräfte, d. h. auf einen rein menſchlichen, allgemeinen Gemüths- oder Vorſtellungszuſtand, alſo iſt auch das äſthetiſche Gefühl allgemein mittheilbar und nicht bloß individuell: mithin hat die Antitheſis ebenfalls Recht.

Das Wort Begriff iſt vieldeutig. In einem anderen Sinn wird dieſes Wort in der Theſis, in einem anderen in der Anti-

Digitized by Google

theſis verſtanden. Dieſe Verſchiedenheit klar machen, heißt die Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft auflöſen. Ich nenne Begriff jede Vorſtellung von umfaſſender und allgemeiner Geltung. Wenn ſich dieſe Vorſtellung anſchaulich darſtellen läßt, ſo iſt der Begriff beſtimmt; wenn ſie ſich nicht anſchaulich machen läßt, ſo iſt der Begriff unbeſtimmt. Von den Objecten der Anſchauung, von den Bedingungen der Erfahrung habe ich beſtimmte Begriffe; von der Zweckmäßigkeit der Natur, von ihrer Angemeſſenheit zur Form unſerer Urtheilskraft, von der Harmonie zwiſchen Verſtand und Phantaſie habe ich nur einen unbeſtimmten Begriff. Vergleichen wir damit die Antinomie, ſo iſt ihre Auflöſung einleuchtend. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffe, nämlich nicht auf beſtimmte: ſo weit hat die Theſis Recht. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffe, nämlich auf unbeſtimmte: ſo weit hat die Antitheſis Recht. In dieſer Auffaſſung vertragen ſich beide Sätze vollkommen miteinander, und ihr Widerſtreit iſt beſeitigt*).

2. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit**).

Die Zweckmäßigkeit der Natur für die Form unſerer Urtheilskraft nenne ich einen unbeſtimmten Begriff, weil dieſe Vorſtellung oder dieſes Princip nicht weiter beſtimmt werden kann. Der Beſtimmungsgrund dieſer Zweckmäßigkeit kann nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben noch jemals gewinnen können: „in dem überſinnlichen Subſtrate der Menſchheit", in ihrem intelligibeln Charakter.

Dieſes Princip der ſubjectiven Zweckmäßigkeit iſt die einzige

*) Ebendaſ. I Th. II Abſchn. Die Dialektik der äſth. Urtheilskr. §. 53 — §. 57. — Bd. VII. S. 203 — 208.

**) Ebendaſ. I Th. II Abſchn. §. 58. — Bd. VII. S. 214—219.

Digitized by Google

Möglichkeit, die Antinomie des Geſchmacksurtheils zu löſen, der einzige Erklärungsgrund des Geſchmacks. Nehmen wir irgend ein anderes Princip als dieſen Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit, ſo iſt das Geſchmacksurtheil unmöglich.

Entweder iſt das Princip des Geſchmacks empiriſch oder rational; entweder iſt die Geſchmackslehre Empirismus oder Rationalismus. Setzen wir, ſie ſei Empirismus, ſo iſt der Geſchmack gleich dem Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen, er iſt Senſation; dann iſt das Geſchmacksurtheil nur particular wie die Empfindung; es iſt ein Wahrnehmungsurtheil, alſo nicht mehr äſthetiſch. Setzen wir, die Geſchmackslehre ſei Rationalismus, ſo iſt das Princip des Geſchmacks entweder ein Verſtandes- oder ein Vernunftbegriff oder der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit. Im erſten Fall wäre das Geſchmacksurtheil logiſch, im zweiten moraliſch, in beiden Fällen ein allgemeingültiges Erkenntnißurtheil, alſo nicht mehr äſthetiſch.

Es bleibt alſo nur der Rationalismus mit dem Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit übrig. Die natürliche Zweckmäßigkeit iſt entweder objectiv oder ſubjectiv, entweder Realismus oder Idealismus der Zweckmäßigkeit. Setzen wir, die Geſchmackslehre beruhe auf dem Realismus der Zweckmäßigkeit, ſo nehmen wir an, die Natur ſelbſt habe die Abſicht, ihre Producte der menſchlichen Betrachtung wohlgefällig zu machen, ſo machen wir die Natur ſelbſt zum Künſtler; dann richtet ſich unſere Beurtheilung nach Naturzwecken, mit denen wir die Naturproducte vergleichen; dann iſt das Geſchmacksurtheil nicht mehr äſthetiſch, ſondern teleologiſch.

Alſo iſt das einzig mögliche Princip des Geſchmacks der Idealismus der Zweckmäßigkeit. Nur dadurch läßt ſich die Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft auflöſen. Richtet ſich das

Digitized by Google

Geſchmacksurtheil nach der ſubjectiven Zweckmäßigkeit, ſo iſt es einerſeits bloß ſubjectiv, andererſeits auf ein Princip oder eine Idee gegründet und darum allgemeingültig.

So iſt es das Princip überhaupt des kritiſchen oder transſcendentalen Idealismus, wodurch allein die Antinomien und Widerſprüche der Vernunft gelöſt werden können. Wenn Raum und Zeit Beſchaffenheiten ſind der Dinge an ſich, ſo ſind die Antinomien der rationalen Kosmologie unlösbar, ſo iſt die Freiheit undenkbar, ſo kann auch die Antinomie der praktiſchen Vernunft nie gelöſt werden. Wenn die äſthetiſche Zweckmäßigkeit eine Beſchaffenheit iſt der Dinge an ſich, ſo iſt die Antinomie des Geſchmacks vollkommen unlösbar und der Geſchmack ſelbſt vollkommen unmöglich: es iſt demnach 1) die Idealität des Raumes und der Zeit und 2) die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, wodurch allein in der menſchlichen Vernunft Erkenntniß, Freiheit, Geſchmack möglich und begreiflich werden, worauf ſich das Wahre, Gute und Schöne, jedes in ſeiner Weiſe, gründen.

Digitized by Google

Fünftes Capitel.

Die natürliche Zweckmäßigkeit als objective, materiale, innere: Organisation und Leben.

I.

Das teleologische Urtheil.

Das Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigte den Naturbegriff mit dem Freiheitsbegriff. Ohne diese Vereinigung blieb ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft. Auch ist gezeigt worden, wo in der menschlichen Vernunft dieses Princip einsetzt und sich befestigt. Handelt es sich um die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur, um die Eigenthümlichkeit der Dinge, so giebt es zu deren einleuchtender Betrachtung und Auflösung keinen anderen Gesichtspunkt. Das Princip selbst ist weder theoretisch noch praktisch, es wird dadurch weder unsere Erkenntniß der Dinge noch unser Handeln bestimmt, es wird überhaupt dadurch nicht bestimmend, sondern allein reflectirend geurtheilt. Als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet sich dieses Princip von allen Freiheitsbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise praktisch; als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet es sich von allen Naturbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise theoretisch im Sinne der Erkenntniß. Diesem Unter-

Digitized by Google

ſchiede nach beiden Seiten entſpricht die reflectirende Urtheilskraft, ſie iſt ein drittes, von Verſtand und Wille verſchiedenes Vernunftvermögen: die natürliche Zweckmäßigkeit gilt nicht als Erkenntnißprincip, ſondern bloß als Maxime der Beurtheilung.

Innerhalb dieſer wohlbeſtimmten Grenze mußte zwiſchen ſubjectiver und objectiver Zweckmäßigkeit der Natur unterſchieden werden. In keinem Falle wird die Erſcheinung als zweckmäßig beſtimmt, ſie wird nur ſo betrachtet oder beurtheilt; dieſe Beurtheilung ſelbſt kann eine doppelte ſein: es kommt darauf an, ob die Erſcheinung als zweckmäßig gilt in Rückſicht auf ihr eigenes Daſein oder in Rückſicht auf unſere Betrachtung, ob mit anderen Worten ihr Zweck darin beſteht, zu ſein (was ſie iſt) oder von uns betrachtet (bloß betrachtet) zu werden; im erſten Falle beurtheilen wir die natürliche Zweckmäßigkeit als objective, im anderen als ſubjective; dort urtheilen wir teleologiſch, hier äſthetiſch. Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt unterſucht; es bleibt noch die teleologiſche übrig, deren Kritik die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und damit das kritiſche Lehrgebäude ſelbſt abſchließt.

Zunächſt muß erklärt werden, was das teleologiſche Urtheil iſt, worin die objective Zweckmäßigkeit der Natur beſteht. Dieß geſchieht „durch die Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft"*).

1. Die objectiv-formale Zweckmäßigkeit.

Wenn der Zweck der Erſcheinungen nur darin beſteht, daß ſie von uns betrachtet werden, ſo iſt es nicht ihr Daſein, ſondern bloß ihre Vorſtellung oder Form, die wir als zweckmäßig beurtheilen. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit iſt lediglich ſubjectiv und

*) Kritik der Urtheilskraft. II Th. Krit. der teleol. Urtheilskraft. §. 61. — Bd. VII. S. 229 flgd.

Digitized by Google

deßhalb rein formal. Es giebt eine Zweckmäßigkeit, die ebenfalls bloß formal iſt, aber nicht ſubjectiv und deßhalb nicht äſthetiſch. Offenbar ſind die Größen, die Zahlen und Figuren tauglich zu ſo vielen mathematiſchen Erkenntniſſen, zur Löſung ſo vieler mathematiſcher Aufgaben; aus der Natur des Cirkels, der Parabel, der Kegelſchnitte überhaupt laſſen ſich leicht und ſicher eine Menge der wichtigſten geometriſchen Probleme auflöſen. In dieſer Rückſicht ſind dieſe Figuren ohne Zweifel zweckmäßig; ihre Zweckmäßigkeit liegt in ihrer Form, ſie iſt lediglich formal, ſie iſt in keiner Weiſe äſthetiſch. Nicht die bloße Betrachtung iſt der Zweck, den ſie erfüllen, zu dem ſie gemacht ſind, ſondern die Löſung von Aufgaben; ſie ſind zweckmäßig, um mit ihrer Hülfe gewiſſe Einſichten zu gewinnen: ihre Zweckmäßigkeit iſt intellectuell und darum objectiv. Wir haben hier das Beiſpiel einer Zweckmäßigkeit, die zugleich objectiv und bloß formal iſt. Will man von der Schönheit mathematiſcher Figuren reden, ſo iſt dieſe ſogenannte Schönheit nicht im äſthetiſchen, ſondern nur im intellectuellen Sinn zu verſtehen.

Die mathematiſche Zweckmäßigkeit iſt nicht äſthetiſch, ſie iſt auch nicht teleologiſch; mathematiſche Figuren ſind nicht Naturerſcheinungen ſondern Conſtructionen. Ihr ganzes Daſein iſt ihre Form; wir machen dieſe Form und damit zugleich deren Zweckmäßigkeit: dieſe Zweckmäßigkeit iſt objectiv, denn ſie liegt in der Natur der conſtruirten Größe, aber ſie iſt nicht natürlich, denn es fehlt der mathematiſchen Größe das natürliche (den Raum erfüllende) Daſein; ſie iſt nichts als ein conſtruirter d. h. anſchaulich gemachter Begriff*).

---

*) Ebendaſ. II Th. I Abth. Analyt. der teleol. Urtheilskr. §. 62. — Bd. VII. S. 232 — 237.

Digitized by Google

2. Die objectiv-materiale Zweckmäßigkeit.

Aeußere und innere Zweckmäßigkeit.

Wenn wir alſo in der teleologiſchen Betrachtungsweiſe von einer natürlichen Zweckmäßigkeit im objectiven Sinne reden, ſo können wir darunter nicht die mathematiſche verſtehen, keine objective Zweckmäßigkeit, die bloß formal iſt. Das natürliche Daſein im Unterſchiede von der bloßen Größe iſt materiell, die natürliche Zweckmäßigkeit im objectiven Sinn daher nicht bloß formal, ſondern material. Mit anderen Worten: es handelt ſich hier um ſolche Naturerſcheinungen, deren Daſein nicht anders beurtheilt werden kann als nach dem Principe der Zweckmäßigkeit. Jedes natürliche Daſein iſt eine Wirkung. Wenn das Daſein zugleich Zweck ſein ſoll, ſo iſt die Urſache deſſelben beſtimmt durch die Vorſtellung der Wirkung, ſo iſt es die Idee der Wirkung, ohne welche die Urſache niemals eine ſolche Erſcheinung hätte hervorbringen können. Es iſt die Frage: ob es ſolche Erſcheinungen giebt, deren Daſein nicht anders beurtheilt werden kann, denn als die Wirkung einer ſolchen zweckthätigen Urſache? Es iſt die Frage, welcher Art dieſe Erſcheinungen ſind?

Wir werden die objectiv-materiale Zweckmäßigkeit im Sinne der teleologiſchen Urtheilskraft noch genauer begrenzen müſſen. Wenn geurtheilt wird, daß etwas in der Natur kraft einer zweckthätigen Urſache exiſtirt, ſo gilt die Erſcheinung ihrem materiellen Daſein nach als beabſichtigt. Es iſt damit noch nicht geſagt, was mit der Erſcheinung ſelbſt bezweckt wird, ob bloß deren Daſein und nichts Anderes; es iſt noch nicht geſagt, ob der Zweck, den das Ding durch ſeine Exiſtenz erfüllt, bloß in ihm ſelbſt oder außer ihm in anderen Dingen liegt. In beiden Fällen gilt die Exiſtenz des Dinges als zweckmäßig, alſo die Zweckmäßigkeit des

Digitized by Google

Dinges als material; aber dieſe beiden Fälle ſind wohl zu unterſcheiden: im erſten Fall hat das Ding keinen anderen Zweck als ſein eigenes Daſein, der Zweck ſeines Daſeins liegt in ihm ſelbſt, ſeine objective und materiale Zweckmäßigkeit iſt innerer Art; im anderen Falle exiſtirt das Ding um anderer Dinge willen, denen es mit ſeinem Daſein dient oder nützt, der eigentliche Zweck ſeines Daſeins liegt außer ihm, ſeine objective und materiale Zweckmäßigkeit iſt eine äußere oder relative, das Ding iſt Mittel entweder für den Menſchen oder für andere Naturweſen. Die auf den Menſchen bezügliche Zweckmäßigkeit der Dinge nennen wir „Nutzbarkeit", die auf andere Naturweſen bezügliche „Zuträglichkeit"; ſo iſt z. B. das fruchtbare Land, welches die Flüſſe anſchwemmen, nutzbar für den Menſchen; ſo ſind die Sandſchichten, welche die Meere abſetzen, zuträglich für die Fichten; aber niemand wird urtheilen, daß die Flüſſe ihren Schlamm ablagern, um das Pflanzenreich zu vermehren und den Menſchen zu nützen, oder daß die Meere die Sandebenen abſetzen, um Fichtenwälder zu erzeugen. Vielmehr wird jeder dieſe Wirkungen rein mechaniſch erklären; der fruchtbare Erdſchlamm und die Sandſtriche ſind nicht gleichſam Kunſtwerke der Flüſſe und Meere; ihre Zweckmäßigkeit für andere Weſen iſt ihrer Entſtehung und ihrem Daſein ſelbſt vollkommen zufällig; eine ſolche zufällige Zweckmäßigkeit kann niemals ein nothwendiges teleologiſches Urtheil begründen. Man kann über den natürlichen Nutzen der Dinge allerhand Reflexionen anſtellen, aber die Natur der Dinge ſelbſt nöthigt uns nicht zu ſolchen Urtheilen teleologiſcher Art.

Jetzt leuchtet ein, auf welche Vorſtellung ſich die natürliche Zweckmäßigkeit im objectiven Verſtande zurückzieht und einſchränkt. Wir reden hier nicht von der bloß formalen, ſondern materialen, nicht von der äußeren, ſondern inneren Zweckmäßigkeit der Dinge.

Digitized by Google

Die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen, den die Dinge durch ihr Dasein uns oder anderen Wesen gewähren; aber der Gebrauch, den wir von den Dingen machen, ist diesen selbst vollkommen äußerlich, gleichgültig, zufällig und hat mit der Entstehung der Dinge selbst gar nichts gemein. Zur Erklärung und Beurtheilung der Dinge ist die Vorstellung ihrer Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit ohne alle Bedeutung; die mechanische Erklärung und Ableitung der Dinge leidet dadurch nicht den mindesten Abbruch. Die Ursachen, aus denen die Dinge entstanden sind, und die Zwecke, zu denen sie von anderen Wesen gebraucht werden, stehen mit einander in keiner der natürlichen Beurtheilung offenen Gemeinschaft. Man sieht leicht, daß die Naturbetrachtung überhaupt aufhört, sobald wir die Richtschnur der äußeren Zweckmäßigkeit verfolgen. Hier ist ein Ding Mittel, ein anderes ist Zweck, und dieses ist wieder Mittel für andere; so setzt sich die Kette der Mittel und Zwecke von Erscheinung zu Erscheinung fort und läuft zuletzt auf die Frage hinaus: welches Wesen ist der Zweck aller übrigen und Mittel für keines? Was ist der Endzweck der Schöpfung? Diese Frage müßte beantwortet werden, um den Nutzen der Dinge zugleich als deren Entstehungsgrund zu beurtheilen. Aber die Auflösung dieser Frage, die einer Einsicht in den Schöpfungsplan gleichkäme, übersteigt die Grenze der Naturbetrachtung und liegt also jenseits der teleologischen Urtheilskraft*).

Wenn wir demnach von der teleologischen Betrachtungsweise die formale Zweckmäßigkeit der mathematischen Figuren und die materiale des nützlichen Gebrauchs ausschließen, so bleibt nur die materiale Zweckmäßigkeit der Dinge übrig, die lediglich innerer Art ist. Die materiale Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Er-

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 63. — Bd. VII. S. 237—241.

Digitized by Google

ſcheinungen ihrer Exiſtenz nach als zweckmäßig beurtheilt ſein wollen; die innere Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Exiſtenz der Erſcheinungen keinen anderen Zweck hat als ſich ſelbſt. Mithin ſtehen der teleologiſchen Betrachtung ſolche Erſcheinungen gegenüber, von denen wir urtheilen müſſen, daß ſie die Natur hervorgebracht habe, aber nicht aus mechaniſchen, ſondern aus zweckthätigen Urſachen. Was die Natur erzeugt, iſt Naturproduct; was die Natur bezweckt, iſt Naturzweck. Es handelt ſich hier um ſolche Naturproducte, die als Naturzwecke beurtheilt ſein wollen, um ſolche Dinge, die nur als Zwecke möglich ſind oder erſcheinen.

Ein Ding iſt nur möglich als Zweck, d. h. ſein Daſein wird bewirkt, indem es zugleich bezweckt wird. Die Wirkung iſt in dieſem Falle nicht bloß die Folge, ſondern zugleich der Zweck der Urſache; die Wirkung iſt in der Urſache gegenwärtig, ſie iſt deren Trieb und beſtimmt deren Wirkungsweiſe. So iſt hier dasſelbe Weſen zugleich Urſache und Wirkung. Wenn eine Erſcheinung ſich ſelbſt bezweckt, ſo iſt ſie Urſache und Wirkung ihrer ſelbſt. Auf dieſen Begriff führt uns die Vorſtellung der inneren Zweckmäßigkeit der Natur, die Vorſtellung der Dinge als Naturzwecke. Wie aber iſt es möglich, daß etwas ſich ſelbſt bewirkt? Antworten wir zuerſt mit einem Beiſpiele, um die Sache anſchaulich zu machen. Wenn aus dem Samenkorn der Baum, die Frucht, der Samen und daraus wieder ein anderer Baum hervorgeht, ſo hat der Baum ein anderes Weſen derſelben Gattung und in dieſem Sinne ſich ſelbſt erzeugt; wenn er wächſt, ſo erzeugt er ſein eigenes Individuum; wenn die Erhaltung jedes ſeiner Theile abhängig iſt von der Erhaltung der anderen und zu dieſer Erhaltung beiträgt, ſo erzeugen auch die Theile des Baumes ſich ſelbſt: ſo haben wir in der Fortpflanzung, dem Wachs-

Digitized by Google

thume des Baumes, der Erzeugung und Erhaltung seiner Theile das Beispiel einer Naturerscheinung, die Ursache und Wirkung ihrer selbst ist, das Beispiel eines Naturproducts, das nur möglich ist als Naturzweck*).

3. Die zweckthätige Causalität.

Jedes Ding in der Natur hat seine Ursache. Diese Ursache ist entweder ein anderes Ding, oder sie liegt in der Natur jenes Wesens selbst, dessen Dasein zugleich die Wirkung ausmacht: im ersten Fall wirkt die Ursache mechanisch, im anderen zweckthätig; die mechanische Ursache ist causa efficiens (wirkende Ursache), die zweckthätige causa finalis (Endursache). Es giebt daher eine doppelte Causalität: das System der wirkenden Ursachen und das der Endursachen; der Causalzusammenhang im ersten Sinn ist „nexus effectivus", im anderen „nexus finalis". Im effectiven Causalzusammenhange wird eine Erscheinung von einer anderen hervorgebracht; dagegen im finalen Causalzusammenhang ist das wirkende Princip die Vorstellung oder Idee der zu erzeugenden Wirkung. Wir können darum die wirkenden Ursachen auch reale, die Endursachen auch ideale nennen. Alle in der Welt wirksamen Ursachen sind eines von beiden: entweder reale oder ideale.

Bei menschlichen Kunstproducten begreift sich sehr leicht, wie die Wirkung zugleich Ursache sein kann. Die Vorstellung oder Idee der Wirkung ist die Ursache. Ein Haus wird gebaut, es wird vermiethet und dadurch zu einer Quelle von Einkünften; diese Einkünfte sind eine reale Wirkung des Hauses; jetzt wird ein Haus gebaut, um vermiethet zu werden, um Geld daraus

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 64. — Bd. VII. S. 241—44.

Digitized by Google

zu gewinnen: ſo iſt die vorgeſtellte (beabſichtigte) Wirkung die Urſache des Hauſes, die ideale Urſache deſſelben.

a. Die Idee des Ganzen als Urſache.

Wie werden demnach die Erſcheinungen beſchaffen ſein, die wir beurtheilen als entſtanden aus idealen und natürlichen Urſachen? Wir reden nicht von menſchlichen Kunſtproducten, ſondern von den Naturproducten idealer Urſachen. Die Urſache wird beſtimmt durch die Idee der Wirkung; die Idee der Wirkung iſt der Begriff des Ganzen, die abſolute Einheit der Vorſtellung, die alles zur Erſcheinung Gehörige in ſich begreift. Setzen wir nun, daß der Begriff des Ganzen einer Erſcheinung urſächlich zu Grunde liegt, ſo iſt jeder Theil des Dinges durch das Ganze bedingt und nur möglich durch die Beziehung auf das Ganze, ſo iſt kein Theil unabhängig von den übrigen, ſondern der Begriff des Ganzen enthält zugleich den Zuſammenhang aller Theile, ſie bringen gemeinſchaftlich das reale Ganze hervor, ſie ſtehen alſo in einer durchgängigen Gemeinſchaft, in einer wechſelſeitigen Cauſalität.

b. Die Organiſation.

Wenn, durch die Idee des Ganzen bedingt, die Theile gemeinſchaftlich das wirkliche Ganze hervorbringen, ſo iſt dadurch das Verhältniß und der Zuſammenhang der Theile vollkommen beſtimmt; keiner kann unabhängig von den anderen exiſtiren, jeder exiſtirt durch alle übrigen, jeder iſt Urſache und Wirkung der anderen: dieſes Verhältniß bezeichnen wir als die Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft der Theile. Jeder Theil bringt mit den anderen gemeinſchaftlich das Ganze hervor, er iſt alſo Mittel des Ganzen und dadurch zugleich Mittel für alle übrigen Theile; jeder Theil exiſtirt nicht bloß durch alle anderen, ſondern auch um aller anderen willen: dieſes Verhältniß bezeichnen wir

Digitized by Google

als die Zweckgemeinſchaft der Theile, jeder Theil iſt in Rückſicht auf die anderen Werkzeug. Endlich, wenn dieſe Theile gemeinſchaftlich das Ganze hervorbringen, ſo erzeugen dadurch die Theile auch einander ſelbſt, ſie bringen ſich gegenſeitig hervor, jeder iſt in Rückſicht aller übrigen nicht bloß Werkzeug, ſondern hervorbringendes Organ: dieſes Verhältniß der Theile bezeichnen wir als ihre productive Zweckgemeinſchaft oder als Organiſation. Sobald die Theile eines Dinges ſich gegenſeitig hervorbringen, müſſen wir von dem Dinge urtheilen, daß es ſich ſelbſt organiſire. Es ſind die ſich ſelbſt organiſirenden Weſen, die organiſirten Naturkörper, die wir nach dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit der Natur zu beurtheilen genöthigt ſind, die wir nur erklären können als entſtanden durch ideale und natürliche Urſachen. Aus dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit kann nichts Anderes folgen als lebendige, ſich ſelbſt organiſirende Weſen; und wo uns lebendige Erſcheinungen entgegentreten, da müſſen wir ſie nach dem Reflexionsprincip der inneren Zweckmäßigkeit beurtheilen.

c. Kunſt- und Naturproduct.

Hier ſpringt zugleich der Unterſchied deutlich in die Augen zwiſchen Kunſt- und Naturproduct. Das Kunſtproduct iſt zweckmäßig, es iſt in allen ſeinen Theilen beſtimmt durch die Idee des Ganzen, jeder Theil iſt auf alle übrigen bezogen und mit allen anderen zweckmäßig verknüpft; aber das Kunſtproduct organiſirt nicht ſich ſelbſt, ſeine Theile ſind nicht Organe, die Theile bedingen ſich gegenſeitig, aber ſie bringen ſich nicht gegenſeitig hervor. Kein Rad in der Uhr bringt das andere Rad hervor, keine Uhr die andere Uhr, dieſes Product kann ſich nicht ſelbſt erzeugen oder fortpflanzen, es kann weder ſeine Verluſte erſetzen noch aus Störungen ſich wiederherſtellen; es iſt eine todte Maſchine, in der alles durch bewegende Kräfte geſchieht, alles

Digitized by Google

aus mechaniſchen Urſachen ſich erklärt. Dagegen Körper, die ſich ſelbſt organiſiren, wie die lebendigen Weſen der Natur, können wir nicht bloß aus mechaniſchen Principien begreifen und ihre Erſcheinungen nicht bloß aus dem Bewegungsvermögen herleiten. Ihre Kraft iſt hervorbringend, darſtellend, plaſtiſch: ſie iſt bildende, fortpflanzend bildende Kraft. Die Analogie der Kunſt reicht hier nicht aus, ſie erklärt zu wenig, ſie erklärt das Charakteriſtiſche dieſer Erſcheinungen, nämlich die Selbſtorganiſation, gar nicht.

Zutreffender iſt die Analogie des Staates, der die Individuen nicht bloß als Theile zuſammenſetzt, ſondern als Glieder ordnet, der nicht Staatsmaſchine, ſondern Staatsorganismus iſt, in dem jeder einzelne Bürger zugleich als Mittel und Zweck des Ganzen gilt. Kant bezeichnet an dieſer Stelle die franzöſiſche Revolution als den Uebergang aus dem mechaniſchen in das organiſche Staatsweſen, als den Verſuch einer Staatsorganiſation, die in allen Gliedern die Idee des Ganzen im politiſchen Sinne verwirklicht. Schiller hat dieſen Gedanken ſehr ausführlich behandelt im Eingange ſeiner Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen; vielleicht hat ihm dazu die kantiſche Anmerkung an dieſer Stelle die erſte Anregung gegeben *).

II.

Die kritiſche Geltung des teleologiſchen Urtheils.

Es iſt damit vollkommen klar, welches Object Kant der teleologiſchen Urtheilskraft gegenüberſtellt: die organiſirende Natur oder die lebendigen Körper. Die reflectirende Urtheilskraft überhaupt hat es mit zwei Hauptbegriffen zu thun, mit der Schönheit und dem Leben: die Schönheit gehört der äſthetiſchen,

*) Ebendaſ. II Th. I Abth. §. 65. — Bd. VII. S. 244 — 48. S. 247 Anmerkg.

Digitized by Google

das Leben der teleologiſchen Urtheilskraft. Einer der früheſten Gedanken Kant's tritt hier in die volle Beleuchtung der kritiſchen Philoſophie: daß in der Natur das Leben nicht Mechanismus, ſondern Organiſation ſei, daß ſich die Organiſation nicht aus den bewegenden Kräften der Materie hinreichend erklären laſſe. Dieſen Gedanken hat Kant nie verleugnet. Auch die Vernunftkritik, obwohl ſie die Erkenntniß auf die mechaniſche Cauſalität einſchränkt, hat Kant in dieſem Gedanken nicht irre gemacht. In ſeiner Theorie der Racen hebt er ihn wieder hervor und vertheidigt ſeine Nothwendigkeit gegen Forſter. Er mußte den Begriff des Lebens im Unterſchiede vom Mechanismus kritiſch beſtimmen und auseinanderſetzen. Dieſe Aufgabe blieb ihm übrig; ſie bezeichnet den Weg, der unſeren Philoſophen zur Kritik der Urtheilskraft geführt hat. Als er im Jahre 1788 den Gebrauch der teleologiſchen Principien in der Philoſophie unterſuchte und gegen einen bedeutenden Gegner aufrecht hielt, lagen dicht vor ihm die beiden Probleme der moraliſchen und natürlichen Zweckmäßigkeit. Die beiden nächſten Schriften waren auf dieſe Probleme gerichtet: die Kritik der praktiſchen Vernunft auf das erſte, die Kritik der (teleologiſchen) Urtheilskraft auf das andere. In jener Schrift gegen Forſter iſt das ganze Problem der teleologiſchen Urtheilskraft enthalten. Es wurde dort gezeigt, daß zweckthätige Urſachen zur Erklärung des Lebens geſetzt werden müſſen, aber in keiner Weiſe beſtimmt werden können, weder als blinde noch als intelligente. Das Urtheil über die zweckthätige Naturkraft iſt kein beſtimmendes, es kann alſo nur ein reflectirendes ſein; es iſt als Erkenntnißweiſe unmöglich, als Betrachtungsweiſe nothwendig: dieſe Einſicht giebt die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft*).

*) Vgl. oben I Buch. XVI Cap. II. S. 319 flgd.

Digitized by Google

Aber die kritiſche Beſtimmung hat in dieſem Punkte ihre großen Schwierigkeiten. Der Gedanke der natürlichen Zweckmäßigkeit will ſehr vorſichtig behandelt und zwiſchen den Klippen, die ihn von entgegengeſetzten Seiten bedrohen, behutſam hindurchgeſteuert werden. Das Leben in der Natur iſt Organiſation, dieſe iſt innere Vollkommenheit, innere Zweckmäßigkeit; dieſe Zweckmäßigkeit iſt ein Ausdruck zweckthätiger Kräfte. Wie ſollen die zweckthätigen Kräfte beſtimmt werden? Entweder als der Materie inwohnend oder als der Materie nicht inwohnend, entweder als natürliche oder als übernatürliche Kräfte. Wenn wir die zweckthätigen Kräfte der Materie zuſchreiben, ſo gerathen wir in den Hylozoismus, den „Tod aller Naturphiloſophie"; wenn wir die zweckthätigen Kräfte außer die Materie und mithin über die Natur ſetzen, ſo gerathen wir in den Theismus, ſo iſt die Beurtheilung der natürlichen Zweckmäßigkeit nicht mehr teleologiſch, ſondern theologiſch, ſo iſt das Naturleben nicht mehr Naturproduct, ſondern göttliches Kunſtproduct, und damit iſt die Grenze der Naturbetrachtung überſchritten.

Die teleologiſche Betrachtung darf weder Hylozoismus noch Theismus ſein, und doch ſcheint es, daß ſie eines von beiden ſein müſſe. Sie will Naturbetrachtung ſein, darum vermeidet ſie die theiſtiſche Formel, Teleologie iſt nicht Theologie; ſie darf nicht Hylozoismus werden, das verbietet die Naturphiloſophie. Hylozoismus und Theismus ſind die Klippen, die vermieden werden müſſen. Gerade in dieſem Punkte liegt die kritiſche Schwierigkeit. Was bleibt übrig? Daß die teleologiſche Urtheilskraft ſich bloß an die Natur, d. h. an die Erfahrung hält, daß ſie natürlich bleibt, aber nicht Naturerkenntniß ſein will (dann wäre ſie Hylozoismus), ſondern bloß *Naturbetrachtung*, daß ſie ihr Princip nicht für einen beſtimmenden Natur-

Digitized by Google

begriff, ſondern bloß für eine Maxime der Naturbeurtheilung ausgiebt. Sie läßt die Frage nach der Beſchaffenheit der zweckthätigen Kräfte ganz offen; ſie läßt ganz unbeantwortet, ob es materielle oder göttliche Kräfte ſind, die hier wirken, ob es abſichtliche oder unabſichtliche Zwecke ſind, die hier ausgeführt werden; ſie verfährt gar nicht beſtimmend, ſondern bloß reflectirend. So bleibt ſie innerhalb der Naturbetrachtung, ohne metaphyſiſch zu werden; ſie wird in ihren Urtheilen nicht theologiſch, aber auch nie hylozoiſtiſch. Wenn ſie von der Sparſamkeit, Weisheit, Vorſorge, Wohlthätigkeit der Natur redet (Ausdrücke, die alle den Begriff der Zweckmäßigkeit bezeichnen), ſo hütet ſie ſich, dieſen Ausdrücken ein dogmatiſches Gepräge zu geben: ſie will damit nur Erſcheinungen beurtheilen, aber nicht Principien beſtimmen *).

Die Organiſation als innere Zweckmäßigkeit der Dinge iſt *nicht* erkennbar: mit dieſer kritiſchen Einſicht vermeidet die teleologiſche Betrachtungsweiſe den Hylozoismus ebenſo ſehr als den Theismus. Aber die Einſicht in dieſe Unerkennbarkeit ſelbſt iſt bedingt durch die teleologiſche Beurtheilung. Wären die Organismen nicht innerlich zweckmäßig, wären ſie bloß mechaniſch, ſo wären ſie vollſtändig erkennbar, und dann wäre kein Grund, warum wir nicht Organismen machen könnten ſo gut als Maſchinen. Das Wort: „gebt mir Materie, und ich will euch eine Welt daraus bauen" wäre dann auch anwendbar auf die lebendigen Körper. Weil dieſe *ſich ſelbſt* organiſiren, darum können wir ſie nicht machen, darum können wir ſie nicht vollſtändig erkennen. „Denn nur ſo viel ſieht man vollſtändig ein, als man

*) Krit. der Urtheilskr. II Th. I Abth. §. 66—68. — Bd. VII. S. 248 bis 258.

Digitized by Google

nach Begriffen ſelbſt machen und zu Stande bringen kann *)." Erkennen heißt ſchaffen. Dieſes Wort ſtammt, wie man ſieht, aus der kritiſchen Philoſophie, und es war ſchon alt, als die ſpätere Naturphiloſophie es nachſprach.

Um alſo genau zu beſtimmen, wohin uns die Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft geführt hat, ſo iſt dargethan worden: das Leben in der Natur kann nur gedacht und beurtheilt werden als Organiſation, als innere Zweckmäßigkeit; damit iſt das große Princip, welches Ariſtoteles zuerſt ergriffen und für die Philoſophie gewonnen hatte, von Kant wieder entdeckt und kritiſch gerechtfertigt worden. Dieſe Rechtfertigung iſt zugleich eine Einſchränkung. In ſeiner kritiſchen Geltung erſcheint jenes Princip als eine Maxime der Beurtheilung, als ein bloßes Regulativ der Erfahrung. Wenn der Gedanke einer organiſirenden, nach Ideen thätigen und wirkſamen Natur die kritiſche Schranke abſtreift, die beſcheidene Stellung einer Reflexionsmaxime aufgiebt und ſich der Welt als abſolutes Princip verkündet, ſo wird aus der kantiſchen Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft ſchelling'ſche Naturphiloſophie. Die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft bildet den Ausgangspunkt für Schiller und die folgende Aeſthetik, die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft den Ausgangspunkt für Schelling und deſſen Naturphiloſophie.

Wir haben noch zwei Fragen zu beantworten. Wie verhält ſich das Princip der Organiſation zum Principe des Mechanismus? Wie verhält ſich überhaupt die teleologiſche Betrachtung zur naturwiſſenſchaftlichen Erkenntniß? Auf die erſte Frage antwortet die Dialektik, auf die zweite die Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft.

*) Ebendaſ. II Th. I Abth. §. 68. — Bd. VII. S. 258.

Digitized by Google

Sechstes Capitel.

Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft. Mechanismus und Teleologie.

I.

Antinomie der teleologiſchen Urtheilskraft.

1. Mechanismus und Teleologie.

In den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft hatte Kant bewieſen, daß in der Natur als Sinnenwelt nichts erkennbar ſei als die Materie und ihre Bewegung, daß alle Veränderungen der Materie, alle Erſcheinungen der Körperwelt aus äußeren oder mechaniſchen Urſachen erklärt werden müſſen. Mit dieſem Satze ſtreitet offenbar der Ausſpruch der teleologiſchen Urtheilskraft, wonach es Naturerſcheinungen giebt, die wir nicht als bloß mechaniſch erzeugt vorſtellen und beurtheilen können. Dort lautet die Erklärung: „alles in der materiellen Natur entſteht mechaniſch"; hier lautet die Erklärung: „einiges in der materiellen Natur entſteht *nicht* mechaniſch."

Wenn wir beide Erklärungen in dieſer Form nehmen und mit einander vergleichen, ſo bilden ſie einen vollkommen contradictoriſchen Gegenſatz. Iſt von den beiden Sätzen der eine wahr, ſo muß der andere nothwendig falſch ſein. Wenn beide dennoch bewieſen werden, ſo bilden ſie eine vollkommene Antinomie.

Digitized by Google

Dieſe Antinomie läßt ſich darthun: den Beweis der Theſis führt die Naturphiloſophie, den der Antitheſis die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft. Die Erklärung und Auflöſung der Antinomien, wo ſie immer ſich finden, bildet in der kritiſchen Philoſophie das Geſchäft der Dialektik; daher iſt es die „Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft", die es mit der eben bezeichneten Antinomie zu thun hat.

Die Ableitung der materiellen Erſcheinungen aus äußeren, realen Urſachen (bewegenden Kräften) bildet die phyſiſche oder mechaniſche Erklärungsart; die Ableitung materieller Erſcheinungen aus inneren, idealen Urſachen (bildenden oder organiſirenden Kräften) macht die teleologiſche Erklärungsart, die nach dem Vorbilde der Kunſt auch die *techniſche* heißen darf: dieſe beiden Erklärungsarten ſtehen ſich in der obigen Antinomie entgegen.

Wenn wir die beiden widerſtreitenden Sätze dogmatiſch verſtehen, d. h. von materiellen Dingen an ſich gelten laſſen, ſo iſt ihre Antinomie unauflöslich, denn unmöglich können beide Sätze gleiche Geltung haben; wenn wir ſie dagegen kritiſch verſtehen, ſo löſt ſich die Antinomie leicht und ſicher auf, und jeder der beiden Sätze erhellt in ſeiner eigenthümlichen Wahrheit. Sie werden dogmatiſch verſtanden, wenn wir ſie nehmen ohne Rückſicht auf die Erkenntnißvermögen, die ihnen zu Grunde liegen und aus denen ſie ſtammen; ſie werden kritiſch verſtanden, wenn wir jeden der beiden Sätze in ſeiner eigenthümlichen Beziehung zu unſerer Vernunft auffaſſen.

Kritiſch genommen, erklärt der erſte Satz (Theſis) keineswegs, daß alle materiellen Erſcheinungen nur mechaniſch entſtehen, denn eine ſolche Erklärung würde die Einſicht in die letzten Gründe der Dinge, in das intelligible Subſtrat der Natur ſelbſt vorausſetzen, ſondern er ſagt: daß nur die mechaniſche Ent-

Digitized by Google

ſtehungsart der Dinge erkennbar iſt, daß nach der Einrichtung unſeres Verſtandes wir keine anderen Urſachen der Dinge begreifen können als die mechaniſchen. Kritiſch genommen, erklärt der zweite Satz (Antitheſis), daß es gewiſſe Naturerſcheinungen giebt, die wir genöthigt ſind, aus anderen als mechaniſchen Urſachen entſtanden zu denken, ſo wenig wir dieſe andere Entſtehungsart erkennen. So vertragen ſich die beiden Sätze vollkommen miteinander und bilden keineswegs eine Antinomie: die Theſis iſt ein Erkenntnißurtheil, die Antitheſis iſt ein Reflexionsurtheil. Es wird nach der logiſchen Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens behauptet: daß in der Natur nur die mechaniſchen Vorgänge und Veränderungen erkennbar ſeien, daß wir alle materiellen Erſcheinungen nach den Grundſätzen des Mechanismus unterſuchen und ſo weit als möglich erklären müſſen. Dieſe Behauptung wird nicht im mindeſten aufgehoben durch die andere: daß wir gewiſſe Erſcheinungen der materiellen Natur nicht einzig und allein nach den Grundſätzen des Mechanismus betrachten und auflöſen können, daß wir die lebendigen Naturkörper nach dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit zu beurtheilen durch unſere Vernunft ſelbſt genöthigt werden.

Was der erſte Satz behauptet, wird von dem zweiten keineswegs verneint. Ich hebe die Sätze ausdrücklich hervor, die zwiſchen beiden in der Mitte liegen und ſelbſt den Schein eines Widerſtreites wegräumen. Wenn erklärt wird, daß wir nach der Einrichtung unſerer Vernunft die lebendigen Körper der Natur nach dem Principe der Organiſation beurtheilen müſſen, ſo iſt von dieſer Betrachtung keineswegs das Princip des Mechanismus ausgeſchloſſen; es wird nur behauptet, daß dieſes Princip zur Erklärung der lebendigen Körper nicht ausreiche; es wird nicht geſagt, daß jenes Princip überhaupt nicht ausreiche, ſondern daß

Digitized by Google

wir, wie nun unſer Erkenntnißvermögen und unſere Vernunft einmal beſchaffen ſei, in der Erklärung der lebendigen Körper mit ihm nicht ausreichen. Nicht die mechaniſche Wirkungsart der Natur gilt (in Rückſicht der organiſchen Erſcheinungen) als unvermögend, ſondern nur die mechaniſche Erklärungsart der menſchlichen Vernunft. Es iſt möglich, daß das Naturvermögen ſehr wohl im Stande iſt, auf rein mechaniſchem Wege dieſe Körper zu erzeugen; nur unſer Vernunftvermögen iſt nicht im Stande, dieſe mechaniſche Entſtehungsart zu begreifen, nur wir können nicht einſehen, wie die Natur in mechaniſcher Weiſe das Leben zu erzeugen vermag. Unſere Vernunft iſt ſo verfaßt, daß wir aus mechaniſchen Grundſätzen vollkommen die Maſchine, aber nicht ebenſo den Organismus zu begreifen vermögen *).

2. Die Auflöſung des Widerſtreits.

Wenn alſo der erſte Satz behauptet, daß in der Natur alles mechaniſch entſteht, ſo iſt zwar dieſe dogmatiſche Behauptung nicht gerechtfertigt, aber ihr wird von Seiten der teleologiſchen Urtheilskraft nicht einmal widerſprochen. Es iſt möglich, daß alles in der Natur mechaniſch entſteht; zugleich iſt ebenſo gut möglich, daß wir uns nicht alles aus mechaniſchen Entſtehungsgründen erklären können. Wenn die lebendigen Körper in der That mechaniſch entſtanden ſind, ſo will uns in dieſem Fall die mechaniſche Entſtehungsart nicht einleuchten. Weiter behauptet die teleologiſche Urtheilskraft nichts.

Wenn der erſte Satz erklärt, daß in der Natur alles nach mechaniſchen Grundſätzen betrachtet und erklärt werden müſſe, ſo wird dieſer Behauptung nicht widerſprochen. Die mechaniſche

*) Kritik der Urtheilskr. II Th. II Abth. Dialektik d. teleologiſchen Urtheilskraft. §. 69 u. 70. — Bd. VII. S. 259—263.

Digitized by Google

Erklärungsweise wird weder aufgehoben noch abgebrochen, wenn ihr auf dem Gebiete des Naturlebens die teleologische ergänzend oder tiefer begründend hinzugefügt wird.

Wenn endlich der erste Satz erklärt, daß in der Natur nur der Mechanismus erkennbar sei, so tritt auch dem keine Verneinung entgegen. Denn es wird von Seiten der teleologischen Urtheilskraft ausdrücklich erklärt, daß die Organisation nicht erkennbar sei. Die organisirende Natur ist ein Gegenstand nicht der Erkenntniß, sondern der Reflexion.

So löst sich der letzte Schein eines Widerspruchs vollkommen auf, wenn wir die mechanische und teleologische Erklärungsart richtig auseinandersetzen. Es kommt darauf an, ob wir die Naturerscheinungen bestimmend oder reflectirend beurtheilen: wenn wir sie bestimmend beurtheilen, so sind die mechanischen Grundsätze die einzig gültigen; wenn wir sie reflectirend beurtheilen, so stellen sich auf einem gewissen Naturgebiete die teleologischen Grundsätze neben die mechanischen, nicht mit derselben Geltung, sondern bloß als Maxime der Beurtheilung. An welcher Stelle diese Beurtheilung eintritt, das sagt allein die Erfahrung: sie tritt da ein, wo wir an die Grenze der mechanischen Erklärungsgründe gerathen, wo wir Objecten begegnen, deren Theile sich gegenseitig hervorbringen, d. h. wo wir in unserer Erfahrung auf lebendige Körper stoßen *).

Die ganze Antinomie steht und fällt, je nach der Art, wie wir das teleologische Princip auffassen oder die Geltung desselben bestimmen. Gilt es dogmatisch, so ist die Antinomie unauflöslich; gilt es kritisch, so bildet sich gar keine Antinomie, sondern nur der leicht aufzulösende Schein eines Widerstreits. Die teleologische Urtheilskraft darf nicht dogmatisch urtheilen; alle auf

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 71. — Bd. VII. S. 263—64.

Digitized by Google

dogmatiſche Teleologie gegründeten Syſteme ſind unmöglich. Wir wollen dieſe Unmöglichkeit darthun, indem wir dieſe Syſteme widerlegen.

Die kritiſche Teleologie urtheilt: es giebt in unſerer Vernunft den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung gewiſſer Erfahrungsobjecte; die dogmatiſche Teleologie urtheilt: es giebt in der Natur zweckthätige Kräfte zur Hervorbringung organiſirter Körper. Wir können dieſes zweckthätige oder zweckähnliche Verfahren der Natur ihre Technik nennen. Die kritiſche Teleologie gründet ſich auf die reflectirende Urtheilskraft der Vernunft, die dogmatiſche gründet ſich auf die Technik der Natur.

Dieſe Technik kann eine doppelte ſein: ſie handelt entweder planmäßig (abſichtlich) oder blind: im erſten Fall iſt die Naturtechnik zweckthätige, vom Mechanismus weſentlich verſchiedene, im anderen Falle dagegen blinde, materielle, vom Mechanismus nicht verſchiedene Kraft. Danach unterſcheiden ſich die dogmatiſchen Syſteme in Rückſicht der Naturzwecke: die einen erklären die Technik der Natur für eine beſondere Cauſalität, die anderen erklären ſie für identiſch mit der mechaniſchen Cauſalität, alſo mit dem allgemeinen Naturmechanismus *).

II.

Dogmatiſche Geltung der Teleologie.

1. Realismus und Idealismus.

(Cauſalität und Fatalität. — Hylozoismus und Theismus.)

Wenn in der Natur zweckthätige, vom Mechanismus verſchiedene Kräfte wirkſam ſind, ſo ſind auch die zweckmäßigen Erſcheinungen *reale* Naturproducte; wenn dagegen in der Natur

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 72. — Bd. VII. S. 264—65.

Digitized by Google

nur mechaniſche oder blinde Kräfte wirken, ſo ſind auch die zweckmäßigen Erſcheinungen nur ſcheinbare, ſie ſind nicht in Wahrheit zweckmäßig, ſondern ſcheinen uns nur ſo zu ſein, ſie werden nur ſo vorgeſtellt, ihre Zweckmäßigkeit iſt blöß unſere Vorſtellung oder Idee. So unterſcheiden ſich daher die dogmatiſchen Syſteme: der Begriff einer abſichtlichen Naturtechnik bildet den „Realismus", der einer blinden Naturtechnik den „Idealismus der Zweckmäßigkeit".

Der Idealismus der Zweckmäßigkeit erklärt die ſcheinbare Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge aus dem bewußtloſen Walten der Naturkräfte; dieſe blinden Kräfte handeln abſichtslos, alſo können ſie nichts Zweckmäßiges bewirken, alſo iſt die zweckmäßige Bildung, wo ſie erſcheint, in Wahrheit nur ein Werk des Zufalls: dieſe Erklärungsweiſe bezeichnet Kant als das Syſtem der „Caſualität". Oder die Einheit und Ordnung der Dinge iſt die nothwendige Folge der einen bewußtlos wirkenden Natur; ſie iſt eine nothwendige Einheit, die nicht anders ſein kann als ſie iſt, eine Folge der Welteinheit, die wie ein Schickſal die Dinge bewirkt und regiert: dieſe Erklärungsweiſe bezeichnet Kant als das Syſtem der „Fatalität". Der Lehrbegriff der Caſualität hat ſein Syſtem in Demokrit und Epikur, der andere der Fatalität iſt zuletzt von Spinoza am folgerichtigſten ausgebildet worden, die Lehre ſelbſt iſt uralt.

Der Realismus der Zweckmäßigkeit behauptet die Realität zweckmäßiger Naturgebilde in Folge zweckthätiger Naturkräfte oder abſichtlicher Naturtechnik. Dieſe abſichtsvollen und darum intelligenten, in der Natur wirkſamen Kräfte müſſen gedacht werden entweder als der Materie oder einem übernatürlichen Weſen inwohnend: der Lehrbegriff einer zweckthätigen Materie bildet das Syſtem des „Hylozoismus", der andere eines architektoni-

Digitized by Google

schen Weltverstandes oder einer intelligenten Welturſache das des „Theismus".

Damit sind alle dogmatischen Systeme, von denen hier die Rede sein kann, erschöpft. Die in der Natur wirksamen Vermögen sind Kräfte entweder der Materie oder der Gottheit; ihr Träger ist entweder ein lebloses oder ein lebendiges Wesen. So sind vier Combinationen denkbar, um den Grund der Dinge zu bestimmen: die lebloſe Materie, der lebloſe Gott, die lebendige Materie, der lebendige Gott. Die beiden ersten bilden den Idealismus, die beiden letzten den Realismus der Zweckmäßigkeit: die lebloſe Materie ist das Princip der Casualität, der lebloſe Gott das der Fatalität, die lebendige Materie ist das Princip des Hylozoismus, der lebendige Gott das des Theismus*).

2. Widerlegung der dogmatischen Teleologie.

Alle diese Systeme sind unmöglich; sie erklären nicht, was sie zu erklären vorgeben. Wenn die Ursachen in der Natur plan- und zwecklos wirken, so ist die Zweckmäßigkeit in den Wirkungen unmöglich, so ist selbst der Schein dieser Zweckmäßigkeit, die Vorstellung derselben in uns, nicht zu begreifen, und jener vorgebliche Idealismus der Zweckmäßigkeit, den Epikur und Spinoza behaupten, ist aus den Grundsätzen beider nicht zu erklären. Die Welteinheit ist noch nicht Zweckeinheit; die Einheit der Dinge ist noch nicht deren zweckmäßige Verknüpfung, sie erklärt auch nicht den Schein einer solchen Zweckmäßigkeit, die eingebildete Geltung derselben in uns.

Der Hylozoismus, wenn er möglich wäre, würde die Zweckmäßigkeit in der Natur erklären, aber das ganze Princip des Hylozoismus ist unmöglich. Zweckthätige Kraft ist innere Ur-

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 72. — Bd. VII. S. 266—67.

ſache, die Materie iſt durchaus äußere Erſcheinung; die Vorſtellungsweiſe des Hylozoismus daher ein handgreiflicher Widerſpruch. So bleibt nur der Theismus übrig. Die göttliche Cauſalität als planmäßig wirkendes Vermögen iſt denkbar, aber nicht erkennbar. Der Theismus iſt kein dogmatiſches Syſtem; die teleologiſche Naturbetrachtung darf im Theismus enden, aber nicht mit ihm anfangen; der Theismus, kritiſch verſtanden, darf die teleologiſche Betrachtungsweiſe ergänzen, aber nicht begründen *).

III.

Kritiſche Geltung der Teleologie.

Der discurſive und intuitive Verſtand.

Wir wiſſen jetzt, was in allen möglichen Fällen, die ſie haben kann, die dogmatiſche Teleologie bedeutet. Sie iſt in jeder Stellung unmöglich. Die teleologiſche Urtheilskraft gilt nur kritiſch; ihre Function iſt nicht beſtimmend, ſondern reflectirend (betrachtend); ihre Reflexion bezieht ſich nur auf die Erfahrung, auf gewiſſe Erfahrungsobjecte, auf gewiſſe Naturformen, die wir uns nach der Beſchaffenheit unſerer Vernunft nicht bloß mechaniſch zu erklären vermögen. Wir können die organiſirten Naturerſcheinungen nur erfahren vermöge des Begriffs der inneren Zweckmäßigkeit. Darum iſt dieſer Begriff nicht von der Erfahrung abſtrahirt, obgleich er nur für die Erfahrung beſtimmt iſt; er iſt für die Erfahrung beſtimmt, aber er ſelbſt beſtimmt nicht die Erfahrung: er bildet kein beſtimmendes, ſondern ein reflectirendes Erfahrungsurtheil.

Die Erfahrungsobjecte, worauf ſich das teleologiſche Urtheil reflectirend bezieht, ſind die organiſirten Naturkörper. Möglich, daß auch ſie rein mechaniſch entſtanden ſind; unmöglich aber, daß

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 73. — Bd. VII. S. 267—71.

Digitized by Google

wir ſie jemals aus mechaniſchen Entſtehungsgründen ableiten können. „Es iſt für Menſchen ungereimt, auch nur einen ſolchen Anſchlag zu faſſen oder zu hoffen, daß noch dereinſt ein Newton aufſtehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgeſetzen, die keine Abſicht geordnet hat, begreiflich machen werde, ſondern man muß dieſe Einſicht den Menſchen ſchlechterdings abſprechen*)."

Alſo der Grund zum teleologiſchen Urtheil gegenüber den lebendigen Körpern liegt lediglich in der Verfaſſung des menſchlichen Verſtandes, in den Bedingungen, worin ſich der menſchliche Verſtand von einem anderen Verſtande unterſcheidet. Unſer Verſtand iſt discurſiv, er geht von Theil zu Theil und bildet ſo den Begriff des Ganzen, er kann das Ganze nur aus den Theilen begreifen oder zuſammenſetzen, er kann das reale Ganze nur vorſtellen als Product der zuſammenwirkenden bewegenden Kräfte der Theile. Dieſer discurſive Verſtand kann demnach die Erſcheinungen nur mechaniſch begreifen.

Jetzt ſetzen wir den Fall, daß einem ſolchen Verſtand eine Erſcheinung begegne, in welcher das Ganze nicht durch die Theile, ſondern umgekehrt die Theile durch das Ganze bedingt ſind, in welcher das Ganze die Form und Verknüpfung der Theile beſtimmt; wir meinen den Fall der organiſirten Naturerſcheinungen, der lebendigen Körper. Hier iſt aus der Zuſammenſetzung der Theile das Ganze nicht zu begreifen, hier reicht alſo die mechaniſche Erklärungsweiſe nicht aus; vielmehr wollen in dieſem Falle die Theile in ihrer Form und Verknüpfung aus dem Ganzen begriffen werden, alſo muß der Verſtand in dieſem Falle von dem Ganzen zu den Theilen fortgehen.

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 74 u. 75. — Bd. VII. S. 271 —277.

Digitized by Google

Nun iſt dem discurſiven Verſtande das Ganze eines Objects nur gegeben, ſofern er es aus dem Mannigfaltigen der Anſchauung ſynthetiſch zuſammenſetzt, oder mit anderen Worten: das Ganze des Objects iſt ihm nicht unmittelbar gegeben. Wäre ihm das Ganze unmittelbar gegeben, ſo wäre der Verſtand nicht discurſiv, ſondern intuitiv. Und eben darin beſteht die Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes, daß er *nicht* intuitiv iſt. Was alſo bleibt dieſem Verſtande in der Betrachtung der lebendigen Körper übrig? Er muß, um dem Objecte gleich zu kommen, von dem Ganzen ausgehen als der wirkenden Urſache der Theile und ihrer Ordnung; nun iſt ihm in der Anſchauung das Ganze nicht gegeben, alſo kann er nicht von dem angeſchauten oder realen Ganzen ausgehen, ſondern nur von der Vorſtellung oder der Idee des Ganzen; er muß daher die *Vorſtellung* des Ganzen als die Urſache anſehen, welche die Theile zu der gegebenen Erſcheinung zuſammenfügt, d. h. er muß die Urſache zu dieſer Erſcheinung durch die Idee der Wirkung beſtimmt denken. Die Vorſtellung des Ganzen, als Urſache gedacht, iſt der Begriff des Zwecks. So iſt für den discurſiven (menſchlichen) Verſtand der Begriff des Zwecks die einzige Möglichkeit, um lebendige Objecte aufzufaſſen.

Nehmen wir an, daß die lebendigen Körper auf mechaniſche Weiſe entſtehen, daß die Natur des lebendigen Ganzen die Form und Ordnung der Theile mechaniſch erzeugt, ſo würde *dieſer* Mechanismus nur einem ſolchen Verſtande einleuchten können, der das Ganze anſchaut, dem das Ganze in den Theilen unmittelbar einleuchtet: nur ein *intuitiver* Verſtand würde im Stande ſein, einen ſolchen Mechanismus zu begreifen. Aber der menſchliche Verſtand iſt nicht intuitiv, er iſt kein anſchauendes Denken; ihm ſind die Theile in der Anſchauung, das Ganze

Digitized by Google

dagegen nur im Begriff gegeben. Das Angeſchaute iſt das Wirkliche, das Gedachte iſt das Mögliche: ſo iſt er genöthigt zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterſcheiden. Soll dieſer Verſtand das wirkliche Ganze aus den gegebenen Theilen begreifen, ſo verfährt er mechaniſch; ſoll er die gegebenen Theile aus dem Ganzen begreifen, ſo kann er ſie nur aus dem Begriff oder der Idee des Ganzen ableiten und iſt daher genöthigt, teleologiſch zu verfahren*).

Damit iſt das teleologiſche Urtheil nach ſeinem Urſprung und ſeiner Bedeutung vollkommen erklärt. Sein Urſprung iſt in der menſchlichen Vernunft begründet und darum a priori, ſeine Nothwendigkeit iſt nur ſubjectiv, ſein Gebrauch empiriſch. Es beſtimmt die Erfahrung nicht, ſondern leitet ſie nur, den Zuſammenhang der Natur in den lebendigen Erſcheinungen nach einer anderen Regel als der des bloßen Mechanismus zu denken und dadurch den verborgenen Naturgeſetzen auf die Spur zu kommen: es iſt in Rückſicht der Natureinſicht kein beſtimmendes, ſondern ein heuriſtiſches Princip.

Es bleibt nur eine Frage noch übrig, um die Lehre vom Zweck zu beſchließen. Das Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit in ſeinem objectiven Verſtande iſt genau beſtimmt und gegen die Widerſprüche geſchützt, die aus dem Geſichtspunkte der mechaniſchen Erklärungsweiſe dagegen vorgebracht werden; es iſt in ſeiner kritiſchen Stellung vollkommen befeſtigt. So iſt von hier aus noch der philoſophiſche Gebrauch dieſes Princips in ſeinem ganzen Umfange zu beſtimmen, die Anwendung deſſelben auf dem Gebiete der Philoſophie: die Methode des teleologiſchen Urtheils.

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 76. 77. — Bd. VII. S. 277—288. Vgl. §. 78. — Bd. VII. S. 292 flgd.

Siebentes Capitel.

Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft. Die Teleologie als Naturbetrachtung, als Naturſyſtem, als Theologie.

I.

Die teleologiſche Naturbetrachtung.

1. Die urſprüngliche Organiſation der Materie.

Da der Zweckbegriff die Geltung eines Princips behauptet, ſo muß auch die auf ihn gegründete Betrachtungsweiſe im Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ihren Platz haben. Zu welcher philoſophiſchen Wiſſenſchaft gehört die Teleologie: zur theoretiſchen oder praktiſchen Philoſophie? Als eine Art, die Dinge zu betrachten oder zu beurtheilen, iſt die Teleologie kein praktiſcher Lehrbegriff. Die Objecte der theoretiſchen Erkenntniß ſind Welt und Gott; die theoretiſche Philoſophie iſt Naturlehre im weiteſten Verſtande und Theologie. Was iſt nun die Teleologie: iſt ſie kosmologiſch (phyſikaliſch) oder theologiſch?

Sie iſt nicht theologiſch, wenigſtens nicht zunächſt, denn ſie iſt zunächſt eine Art, die Natur zu betrachten; ſie iſt auch nicht phyſikaliſch, denn ſie verhält ſich zur Natur betrachtend oder beurtheilend, aber nicht erkennend. Ihre Geltung iſt nicht doctri-

Digitized by Google

nal, ſondern kritiſch. Die Methodenlehre frägt: wie wird über die Natur teleologiſch geurtheilt*)?

Wir dürfen in der Erklärung der Natur von den mechaniſchen Principien den weiteſten Gebrauch machen, aber wir können dieſe Principien nicht überall mit demſelben Erfolge anwenden. Die Befugniß der mechaniſchen Naturerklärung iſt unbeſchränkt, aber das Vermögen iſt beſchränkt. Gegenüber den organiſirten Naturerſcheinungen reichen die mechaniſchen Theorien nicht aus. Hier wird die teleologiſche Betrachtung nothwendig. Erklären können wir die phyſiſchen Körper nur mechaniſch; beurtheilen können wir die lebendigen Körper nur teleologiſch: ſo wird die naturwiſſenſchaftliche Betrachtung jene Erklärungsweiſe mit dieſer Beurtheilungsweiſe vereinigen müſſen. Es iſt unmöglich zu denken, daß aus der lebloſen Materie lebendige Körper entſpringen: die Theorie der ſogenannten „generatio aequivoca“ macht uns die Entſtehung organiſirter Körper in keiner Weiſe begreiflich. Doch läßt ſich vorſtellen, daß aus einer urſprünglich organiſirten Materie die lebendigen Körper entſtanden ſind durch mechaniſche Veränderungen der urſprünglichen Form: in dieſer Vorſtellungsweiſe wäre das Princip des Mechanismus mit dem der Teleologie vereinigt; der Mechanismus wäre in Rückſicht der lebendigen Körper Erklärungsprincip, der Organismus Erzeugungsprincip. Aus einer urſprünglichen Organiſation ſeien die lebendigen Körper mechaniſch entſtanden und auf mechaniſche Weiſe abzuleiten: das wäre eine ſogenannte „generatio univoca“, die den teleologiſchen Erklärungsgrund nicht aufhebt, ſondern bis an den Urſprung der Dinge zurückſchiebt**).

*) Kritik der Urtheilskr. II Th. II Abth. (Anhang.) Methodenl. der teleol. Urtheilskr. §. 79. — Bd. VII. S. 295 flgd.

**) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 80. — Bd. VII. S. 299. Anm.

Digitized by Google

2. Die Urformen. Die Natur als Stufenreich.

(Kant und Göthe.)

In dieſer Stellung beweiſt das teleologiſche Princip ſein heuriſtiſches Vermögen; es nöthigt die Naturbeobachtung, die urſprünglichen Organiſationen aufzuſuchen, durch Vergleichung der vorhandenen organiſchen Formen zu finden, dieſe zurückzuführen auf die einfachſten Urgebilde, auf die elementaren Grundriſſe, die ſich nicht weiter vereinfachen und ableiten laſſen, und von hier aus die Bildungsproceſſe zu verfolgen und den Veränderungen nachzugehen, in denen ſich aus dem Urgebilde die Fülle der ſpecifiſchen Formen entwickelt. So wird der teleologiſche Gedanke für die wiſſenſchaftliche Naturbeobachtung ſelbſt fruchtbar und von der bedeutſamſten Tragweite. Er giebt den Anſtoß zur comparativen Anatomie, indem man die Urformen aufſucht, und zur Morphologie, indem man die Umbildungen verfolgt. Was Göthe in ſeinen Naturſpeculationen das „Urphänomen" z. B. der Pflanzen genannt hat, iſt jene urſprüngliche Lebensform, die aufzuſuchen das teleologiſche Beurtheilungsprincip den Naturforſcher treibt. Unter allen kantiſchen Schriften fühlte ſich Göthe der Kritik der Urtheilskraft am nächſten; unter den Begriffen der kritiſchen Philoſophie war ihm keiner näher verwandt als die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur in der methodiſchen Bedeutung, die Kant dieſem Gedanken giebt: als ein Regulativ der Naturbeobachtung, als ein heuriſtiſches Princip.

Die Vergleichung der lebendigen Naturformen und deren Zurückführung auf die einfachſten Urgebilde macht uns aufmerkſam auf ihre Verwandtſchaft, ihren Familienzuſammenhang, die Einheit ihres Stammbaums und ihres Urſprungs. Die Reiche der lebendigen Natur rücken einander näher, die Uebergänge entdecken

Digitized by Google

ſich von einem Reiche in das andere; ſtufenartig nähert ſich eine Thiergattung der anderen, aufwärts bis zum Menſchen, abwärts bis zum Polyp, und von hier aus laſſen ſich die Uebergänge verfolgen in die unteren Reiche der Natur, bis zu Mooſen und Flechten, endlich bis zur niedrigſten uns merklichen Stufe der Natur. „Hier ſteht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer älteſten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derſelben jene große Familie von Geſchöpfen entſpringen zu laſſen. Er kann den Mutterſchooß der Erde, die eben aus ihrem chaotiſchen Zuſtande herausging, (gleichſam als ein großes Thier) anfänglich Geſchöpfe von minder zweckmäßiger Form, dieſe wiederum andere, welche angemeſſener ihrem Zeugungsplatz und ihrem Verhältniſſe unter einander ſich ausbildeten, gebären laſſen, bis dieſe Gebärmutter ſelbſt, erſtarrt, ſich verknöchert, ihre Geburten auf beſtimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeſchränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit ſo bliebe, wie ſie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieſer allgemeinen Mutter eine auf alle dieſe Geſchöpfe zweckmäßig geſtellte Organiſation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken iſt. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeſchoben und kann ſich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endurſachen unabhängig gemacht zu haben*)."

3. Der architektoniſche Verſtand. Präſtabilismus.

Eine urſprüngliche Organiſation ſei das Erzeugungsprincip

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 80. — Bd. VII. S. 296—99.

Digitized by Google

der organiſchen Naturformen, es gelte der Grundſatz, daß Lebendiges nur aus Lebendigem hervorgehen könne; ſo müſſen wir hier eine doppelte Frage aufwerfen: 1) woher die urſprüngliche Organiſation, das urſprünglich Lebendige? 2) wie entſtehen aus dieſem Principe die lebendigen Körper? in welcher Weiſe geſchieht die Fortpflanzung der lebendigen Natur?

Unmöglich kann die Materie, die an ſich nicht organiſirt iſt, der letzte Grund des Lebendigen ſein; unmöglich kann die Materie ſich ſelbſt organiſiren, wenigſtens kann der menſchliche Verſtand, dem die Materie bloß als räumliches Daſein erſcheint, eine ſolche Selbſtorganiſation niemals begreifen. Aus dem Geſichtspunkte dieſes Verſtandes (wir haben keinen anderen Geſichtspunkt) hat die Materie nur bewegende, blind wirkende Kräfte und kann daher nicht als das allvermögende Princip der Natur gelten. Dem Leben gegenüber fällt der Grundſatz der „Autokratie der Materie". Wenn nun das Leben in der Natur die organiſirte Materie als ihren letzten natürlichen Grund vorausſetzt, die Materie aber ſich nicht ſelbſt organiſiren kann, ſo müſſen wir die urſprüngliche Organiſation von einer Urſache ableiten, die nach Abſichten handelt, von einer intelligenten Urſache oder einem architektoniſchen Verſtande.

Die lebendigen Körper ſind Naturzwecke, ſie ſind zugleich Naturproducte: als Naturzwecke ſind ſie abſichtliche Wirkungen, die auf einen architektoniſchen Verſtand als ihre letzte Urſache hinweiſen; als Naturproducte ſind ſie materielle Wirkungen, die aus mechaniſchen Urſachen hervorgehen. Hier iſt der Punkt, wo ſich das teleologiſche Beurtheilungs- (Erzeugungs)princip mit der mechaniſchen Erklärungsweiſe vereinigt. Der teleologiſche Grund allein reicht zur Erklärung des Lebens nicht hin; der Mechanismus muß ihm beigeſellt werden. Aus bloßen Abſichten

Digitized by Google

läßt ſich das körperliche Daſein, aus bloß mechaniſchen Kräften läßt ſich das lebendige Daſein nicht ableiten: es iſt Schwärmerei, alles in der Natur aus bloßer Teleologie zu erklären; es iſt phantaſtiſch, das Leben in der Natur aus bloßem Mechanismus zu begreifen. Wenn in der Natur bloß das zweckthätige Princip wirkſam wäre, und die lebendigen Körper nur teleologiſch erklärt würden, ſo wären die Naturzwecke nicht mehr Naturproducte.

Die erſte Urſache zur Entſtehung der lebendigen Weſen iſt teleologiſch, die Mittelurſachen ſind mechaniſch. So wird die mechaniſche Wirkſamkeit der techniſchen untergeordnet. Der Mechanismus iſt das Mittel oder Werkzeug, wodurch der architektoniſche Verſtand als Natur handelt. In den Erklärungstheorien des Lebens wird es alſo darauf ankommen, zu beſtimmen, wie viel zur Entſtehung des lebendigen Individuums die göttliche Wirkſamkeit (der architektoniſche Verſtand), wie viel die Natur dazu beiträgt.

Hier ſtehen ſich zwei Anſichten gegenüber. Die lebendigen Individuen in der Natur gelten für Producte der göttlichen Wirkſamkeit entweder in unmittelbarer oder in mittelbarer Weiſe; entweder wird behauptet, daß jedes lebendige Individuum, ſo oft eines entſteht, unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgeht, eigentlich von Gott gemacht wird, und die Natur nur den äußeren Anlaß dazu bietet; oder es wird behauptet, daß Gott im Urſprung der Dinge das Lebendige geſchaffen, die Anlage alles Lebendigen in der Natur damit gepflanzt habe, und daß von hier aus im Wege reiner Naturproceſſe die lebendigen Körper entſtehen: die erſte Anſicht iſt der „Occaſionalismus", die andere der „Präſtabilismus".

Es iſt klar, welche der beiden Anſichten ſich allein mit der

Digitized by Google

kritiſchen Richtung verträgt. Der Occaſionalismus hebt alle Natur auf, verwandelt alles Leben in Wunder und verneint damit in der Erklärung und Beurtheilung des Lebens allen Vernunftgebrauch. Das Naturprincip der inneren Zweckmäßigkeit läßt ſich mit der occaſionaliſtiſchen Theorie in keiner Weiſe vereinigen. Es bleibt mithin nur der Präſtabilismus übrig.

Die Anlage zum Leben im ganzen Umfange ſeiner Formen iſt urſprünglich kraft der göttlichen Wirkſamkeit gegeben. Daß aus dieſer Anlage die lebendigen Individuen auf den Schauplatz der Welt hervortreten, iſt natürlicher Zeugungsproceß, deſſen Bedingungen und Formationen durch den Schöpfungsact ſelbſt beſtimmt ſind. So iſt die erſte Urſache des Lebens Schöpfung, alle Mittelurſachen Zeugung*).

4. Die Theorie der Epigeneſis.

Innerhalb dieſer Grundanſicht des Präſtabilismus ſind entgegenſtehende Theorien möglich. Es laſſen ſich zur Beſtimmung jener urſprünglichen Anlage, aus welcher im Wege des Naturproceſſes das lebendige Individuum hervorgeht, zwei Möglichkeiten denken. Jene Anlage iſt ſchon das Individuum ſelbſt, das von der Natur nicht erſt hervorgebracht, ſondern nur herausgebracht zu werden braucht; ſo iſt das Individuum, wie es auf dem Schauplatze der Welt erſcheint, eigentlich kein Product, ſondern nur ein Educt der Natur; es entſteht nicht durch die natürliche Zeugung, ſondern wird dadurch nur entwickelt. Sein Gezeugt- und Geborenwerden iſt „Evolution (Auswickelung)", ſein Zuſtand vor der Geburt und Zeugung iſt „Involution (Einſchachtelung)"; gezeugt und geboren werden iſt hier nicht eigentlich

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 80 u. 81. — Bd. VII. S. 300—302.

entſtehen, ſondern ein Uebergehen aus dem Zuſtande der Involution in den der Evolution, eine bloße Veränderung der Lebenszuſtände oder Metamorphoſe. Das war die leibnizische Theorie von Geburt und Tod, von Leben und Sterben; die Lebensanlage iſt nicht der Samen, ſondern das Samenthier. Dieſe Anſicht heißt „Evolutionstheorie".

Ihr ſteht die andere Anſicht gegenüber, wonach die Anlage zu einem lebendigen Individuum auch urſprünglich gegeben, aber nicht ſchon das Individuum ſelbſt, ſondern nur der Keim deſſelben iſt, den erſt der befruchtende Zeugungsproceß zum individuellen Leben erweckt. Nach dieſer Anſicht wird das lebendige Individuum wirklich hervorgebracht oder erzeugt, nicht bloß entwickelt. Eine Lebensgeneration erzeugt aus ſich ein neues Geſchlecht, eine wirkliche Nachkommenſchaft, im eigentlichen Sinn Epigonen: die Theorie der „Epigeneſis".

Auf Grund des Präſtabilismus iſt die natürliche Vermittlung des Lebens entweder Evolution oder Epigeneſis. Nach beiden Theorien iſt die Anlage zum Leben gegeben, alſo das urſprünglich lebendige Weſen ſelbſt präformirt: nach der erſten Anſicht iſt es als Individuum, nach der anderen als Gattung (bloß der Anlage nach) präformirt. Demnach können wir die Evolutions- oder Eductionstheorie als die Lehre von der „individuellen Präformation", die Theorie der Epigeneſis oder Production als die Lehre von der „generiſchen Präformation" bezeichnen.

Von dieſen beiden Anſichten wird aus kritiſchen Gründen diejenige den Vorzug verdienen, die mit der Erfahrung am meiſten übereinſtimmt und den möglich kleinſten Aufwand übernatürlicher Kräfte beanſprucht. Dieſen Vorzug entbehrt offenbar die Evolutionstheorie; hier thut Gott das meiſte, die Natur das wenigſte, die ganze Theorie ſteht dem Occaſionalismus am näch-

Digitized by Google

ſten. Jedes Individuum geht unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervor, der natürliche Zeugungsproceß iſt eine bloße Formalität; Gott bildet mit unmittelbarer Hand die Frucht, der Mutter bleibt bloß die Ernährung und Auswickelung, der männliche Samen hat keine bildende, die Frucht beſtimmende Kraft, ſondern dient dem Embryo nur zum erſten Nahrungsmittel; hier iſt der größte Aufwand des Uebernatürlichen und zugleich der größte Widerſpruch mit der Erfahrung, die gleich den Einwurf erhebt: wenn Gott das Individuum bildet, und der natürliche Zeugungsproceß zur Entſtehung und Bildung des Individuums nichts beiträgt, woher die Baſtarderzeugungen in der Natur?

Am Urſprunge des Lebens ſcheitert die Phyſik und jede phyſikaliſche Erklärung. Der Urſprung des Organiſchen kann nur beurtheilt werden nach einem teleologiſchen Princip und nur gedacht werden durch eine abſichtlich wirkende Urſache: in dieſem Punkte urtheilen wir mit dem Präſtabilismus. Aber von hier aus nehmen wir den Weg der Natur und ergreifen die Seite des Präſtabilismus, welche am weiteſten abſteht vom Occaſionalismus. Von der organiſirten Materie aus, die wir als urſprünglich ſetzen, geht durch die Natur eine lebenbildende und zeugende Kraft, die Blumenbach, der die Theorie der Epigeneſis zu der ſeinigen gemacht hat, den Bildungstrieb der Materie nannte *).

II.

Das teleologiſche Naturſyſtem.

1. Der Menſch als Endzweck der Natur.

Alle Naturbegriffe gehen auf die Verknüpfung und den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen, richten ſich alſo auf das

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 81. — Bd. VII. S. 303—305.

Digitized by Google

Ganze der Natur, die teleologiſchen Begriffe ebenſo wohl als die mechaniſchen. Die teleologiſche Naturbetrachtung verknüpft die Naturerſcheinungen nach Zwecken und beurtheilt die Natur als eine zweckmäßige Ordnung der Dinge; ſie richtet ſich auf das zweckmäßige Ganze der Naturweſen und begründet ein teleologiſches Naturſyſtem. In dieſem Syſtem werden die Naturproducte verknüpft als Naturzwecke, jedes Naturproduct hat eine Zweckbeziehung auf ein anderes, es iſt Mittel in Rückſicht auf dieſes andere, welches ſelbſt wieder Mittel für ein anderes iſt u. ſ. f. Setzen wir, daß in dieſer Ordnung der Dinge ein Naturproduct keinen anderen Zweck hat als ſein eigenes Daſein, ſo iſt es letzter Zweck, Endzweck der Natur; ſetzen wir, daß ſein Daſein bedingt iſt durch ſeine Zweckmäßigkeit für ein anderes Naturproduct, ſo iſt es Mittel der Natur, nothwendiges Mittel.

Dieſe relative Zweckmäßigkeit iſt die äußere, welche ſelbſt begründet iſt in der inneren Zweckmäßigkeit der ganzen Naturordnung. Nur für organiſirte Weſen können andere Naturdinge zweckmäßig ſein. Waſſer, Luft, Erde können als Mittel für Pflanzen und Thiere, aber nicht als Mittel für Gebirge gelten. Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit in der Natur, die zugleich eine innere iſt, nur einen einzigen Fall, wo es der innere Naturzweck eines Daſeins iſt, Mittel für ein anderes zu ſein: dieſer Fall findet ſtatt, wenn zwei Erſcheinungen dergeſtalt für einander organiſirt ſind, daß ſie zuſammen *ein* lebendiges, organiſirendes Ganzes bilden; ſo verhalten ſich innerhalb derſelben Gattung die beiden Geſchlechter, die zuſammen die zeugende Gattung ſelbſt ausmachen.

Die Kette der Naturzwecke läuft nach der äußeren Zweckmäßigkeit fort, die das Daſein jedes Dinges einem anderen als

Digitized by Google

Mittel unterordnet. So sind die Pflanzen Mittel für die pflanzenfressenden Thiere, diese Mittel für die Raubthiere, diese wieder Mittel für den Menschen; oder, um mit Linné den umgekehrten Weg zu nehmen, „die gewächsfressenden Thiere sind da, um dem üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde*)."

Soll das teleologische Natursystem ein wirkliches oder geschlossenes System ausmachen, so muß es in der Kette der Naturzwecke ein letztes Glied geben, dem alle anderen Naturwesen als Mittel untergeordnet sind: einen letzten Naturzweck, einen Endzweck der Natur und der Schöpfung.

In der Natur, so weit sie als Sinnenwelt reicht, giebt es nur bedingte Zwecke, nur Mittel. Man würde der Wirkungsart der Natur, wie die Erfahrung sie zeigt, auf das äußerste widersprechen, wollte man annehmen, daß irgend ein Ding letzter Zweck der Natur sei. Wenigstens die Natur selbst behandelt keines ihrer Geschöpfe, als ob es ihr um die Erhaltung desselben einzig zu thun sei. Jedes Naturgeschöpf ist den verwüstenden Naturgewalten ausgesetzt und unterworfen, jedes verfällt dem allgemein waltenden, alles beherrschenden Naturmechanismus. Innerhalb der Natursphäre erscheint die Zweckmäßigkeit der Natur nirgends auf einen letzten Zweck berechnet.

Unter den sinnlichen Naturerscheinungen ist ein letzter Zweck der Natur nicht zu entdecken. Ein solcher letzter Zweck könnte nur ein solches Wesen sein, dessen Dasein nicht Mittel ist für ein

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 82. — Bd. VII. S. 305—310.

Digitized by Google

anderes, ſondern nur ſein eigener Zweck. Um aber ſein eigener Zweck zu ſein, dazu iſt ein Weſen nöthig, das ſich ſelbſt zu ſeinem Zweck machen kann: ein Weſen, welches fähig iſt, Zwecke zu ſetzen, nach Zwecken zu handeln, ſich die Natur als Mittel zu unterwerfen. Dieſe Fähigkeit ſetzt ein Vermögen der Intelligenz und des Willens voraus, ein Vermögen der Freiheit, welches den materiellen Erſcheinungen als ſolchen fehlt.

Unter den Geſchöpfen der Natur giebt es nur eines, welches dieſe Fähigkeit beſitzt: der Menſch. Darum iſt der Menſch allein fähig, als Endzweck der Natur beurtheilt zu werden, nicht ſofern er Geſchöpf der Natur oder lebendiges Weſen, ſondern ſofern er Intelligenz und Wille iſt. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, von welchem die kritiſche Philoſophie ausging: zur menſchlichen Vernunft, zum Menſchen als Vernunftweſen.

a. Die menſchliche Glückſeligkeit.

Wenn nun der Menſch als Endzweck der Natur gilt, ſo kommt ihm dieſe Geltung nicht unbedingt zu und nicht in jeder Rückſicht. Nennen wir die Vollkommenheit ſeines ſinnlichen Zuſtandes, nämlich die allſeitige, dauernde und größte Befriedigung ſeiner Triebe Glückſeligkeit, ſo iſt dieſer Zuſtand nicht der letzte Zweck der Natur. Es iſt nicht der Zweck der Natur, daß der Menſch glücklich ſei. Dann dürfte die Natur nichts weiter ſein als wohlthätig für den Menſchen; dann wäre dieſe dem Menſchen gewidmete Wohlthätigkeit die Summe aller Wirkungen der Natur, das Ziel ihres Handelns, das Facit ihrer Rechnung. So träumte ſich Rouſſeau die Natur. Dem widerſtreitet die Erfahrung. Wäre die Glückſeligkeit des Menſchen der letzte Naturzweck, ſo würde die Natur ihren letzten Zweck verfehlen. Der Menſch iſt nicht glücklich. Jede menſchliche Glückſeligkeit iſt mo-

Digitized by Google

mentan, ein Augenblick der Befriedigung, der schon im nächsten Augenblicke erlischt und einer neuen Begierde Platz macht. Aus jeder menschlichen Befriedigung erwachen so viele neue Bedürfnisse, und jedes Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, Schmerz, Nichtbefriedigung, Gegentheil der Glückseligkeit. Der Mensch ist nicht gemacht, daß die Natur seine Bedürfnisse stille; die Natur ist nicht gemacht, dem Menschen wohlzuthun. Der Mensch ist so wenig als irgend ein anderes Geschöpf der Liebling der Natur. Als Naturwesen ist er Ding unter Dingen, ein Glied in der Kette der Wesen. An der Kette giebt es keine Glückseligkeit. Hier ist der Mensch so wenig als ein anderes Geschöpf ausgenommen von den Plagen und Zerstörungen der Natur. Und selbst wenn die menschliche Glückseligkeit der letzte Zweck der Natur wäre, so könnte sie niemals der letzte Zweck des Menschen selbst sein. Er bestimmt sich selbst seine Zwecke. Ein freies Wesen kann unmöglich auf das bloße Wohlsein ausgehen; noch weniger kann sein Zweck sein, sich wohlthun zu lassen, und noch dazu sein letzter Zweck! So führt uns hier die Teleologie zu dem Punkte zurück, wo die Sittenlehre stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei nicht seine Glückseligkeit*).

b. Die menschliche Gesellschaft.

Der Mensch ist der letzte Zweck der Natur als intelligentes, selbstthätiges Wesen, sofern er selbst seine Zwecke setzt, seine Mittel wählt, die Natur als Mittel für die eigenen Zwecke braucht: diese menschliche, die Natur beherrschende Zweckthätigkeit ist Cultur. Die erste Bedingung zur Cultur ist die Geschicklichkeit. Die menschliche Bildung ist der die menschliche Glückseligkeit weit überragende Zweck der Natur. An die Stelle des Naturgenusses tritt die Arbeit, die erfinderische Thätigkeit, die ein neues Men-

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 311—312.

Digitized by Google

ſchenleben hervorbringt; jeder braucht ſeine Kräfte und mißt ſie wetteifernd mit allen anderen, in dieſem Wetteifer entſteht die Ungleichheit, die Zwietracht mit allen ihren Plagen, mit allen Hinderniſſen für die freie Entwicklung der menſchlichen Naturanlagen. Dieſe Hinderniſſe wegzuräumen und die Bedingungen einzuführen, welche den Spielraum der menſchlichen Kräfte freigeben und ſichern, wird die bürgerliche Geſellſchaft, der Rechtsſtaat, zuletzt eine weltbürgerliche Vereinigung nöthig. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, mit dem die kantiſche Rechtslehre endet*).

c. Die äſthetiſche Bildung.

Die Bildung bändigt und ordnet die rohen Naturtriebe, verfeinert die menſchlichen Begierden, vervielfältigt durch die geſellige Cultur die Bedürfniſſe und Neigungen, erweckt durch die zunehmende Geſchicklichkeit, durch den wachſenden Reichthum den Hang zum Entbehrlichen und erſchafft ſo den Luxus, woraus ohne Zweifel eine Menge Uebel hervorgehen. Rouſſeau ſah im Luxus nur eine Entartung der menſchlichen Natur und in ſeinem Gefolge nichts als Uebel. Doch hat die Liebe zum Entbehrlichen auch eine wohlthätige und befreiende Wirkung. In demſelben Grade als der Menſch frei wird von der Nothdurft des Lebens, erweitert ſich ſein Gemüth und erhebt ſich über die dürftigen Befriedigungen des materiellen Daſeins und den engen Kreis der gemeinen Begierden; er begehrt die Dinge nicht mehr zum rohen Genuß, ſondern fängt an ſie zu betrachten und an ihrem Schein, an ihrer Form Wohlgefallen zu empfinden. Die Bildung bahnt den Weg zur äſthetiſchen Naturbetrachtung, zur Kunſt und Wiſſenſchaft. Der rohe Naturmenſch verhält ſich zu den Dingen ſinnlich begehrend und eben darum nicht äſthetiſch

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 313. 14.

Digitized by Google

betrachtend. „Durch der Begierde blinde Feſſel nur an die Erſcheinungen gebunden, entfloh ihm ungenoſſen, unempfunden die ſchöne Seele der Natur."

Suchen wir alſo die Natur auf in ihrem letzten Zwecke, ſo werden wir hingewieſen auf den Menſchen, wie er lebt nicht im Stande der Natur, ſondern im Stande der Bildung, im freien Rechtsſtaat, in der wiſſenſchaftlichen und äſthetiſchen Betrachtung der Dinge, in Philoſophie und Kunſt. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, den in der menſchlichen Natur die Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft erleuchtet hatte: ich meine jene Harmonie der Gemüthskräfte, in der wir mit reinem, unintereſſirtem Wohlgefallen die Objecte betrachten*).

2. Der ſittliche Endzweck.

Mit der zunehmenden Freiheit des Menſchen nähert ſich die Natur immer mehr und mehr der letzten Erfüllung ihres Endzwecks. Wahrhaft frei iſt der Menſch, wenn er völlig unbedingt handelt, völlig unabhängig von der Natur und den Dingen, alſo auch unabhängig von ſeinen eigenen natürlichen d. h. ſelbſtſüchtigen Zwecken: dieſes von aller Selbſtſucht freie Handeln iſt das moraliſche. Die wahre Freiheit iſt allein die ſittliche; nur der moraliſche Menſch iſt wirklich frei. Die ſittliche Freiheit iſt der höchſte Zweck des menſchlichen Lebens, der einzige unbedingte Zweck, den wir kennen, der letzte Zweck der Natur, der Endzweck der Schöpfung. Nicht in dem, was man genießt, liegt der Werth des Lebens, ſondern allein in dem, was man thut. Läge der Werth des Lebens in der Summe der Lebensgenüſſe, ſo wäre er nichtig, denn jeder Genuß iſt Verweſung. Den Werth unſeres Handelns macht allein die Freiheit. Abhängig von der Natur

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 315 flgd.

Digitized by Google

und von den eigenen natürlichen Begierden, haben unsere Handlungen keinen anderen Zweck und darum auch keinen anderen Werth als den Genuß. Liegt nun der Werth des Lebens nicht im Genuß, so kann ihn nur das Thun enthalten, welches vollkommen frei ist, unabhängig von allen sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen: das rein moralische Handeln. Der Endzweck der Natur ist der Mensch nicht als sinnliches, auch nicht bloß als verständiges, sondern als intelligibles Wesen, als Subject der Moralität. So führt uns hier die Teleologie wieder auf den Punkt, wo die kantische Sittenlehre stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei das sittliche, in der guten Gesinnung gegründete Leben*).

III.

Teleologie und Theologie.

1. Physikotheologie und Moraltheologie.

Die teleologische Betrachtungsweise verknüpft die Dinge durch den Begriff der Zwecke und bildet so die Vorstellung von einer zweckmäßigen Ordnung der Dinge. Es liegt in der Natur der teleologischen Beurtheilung, daß sie nicht irgendwo an einem beliebigen Punkte stehen bleibt, sondern fortschreitet und sich zu erweitern sucht zu dem Ganzen einer teleologischen Weltbetrachtung, zu der Idee einer nach Zwecken geordneten Welt. Um den Begriff eines zweckmäßigen Weltganzen zu bilden, sind drei Bedingungen nothwendig: 1) die Erfahrung zweckmäßig bestimmter Objecte (organisirter Erscheinungen) und die fortlaufende Verknüpfung derselben zu einer Reihe von Naturzwecken, 2) die Schließung dieser Reihe durch einen letzten Naturzweck, durch

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 84. — Bd. VII. S. 316—318.

Digitized by Google

einen Endzweck der Welt, 3) die Begründung dieſer Reihe durch eine oberſte Urſache. Eine endloſe Reihe bildet kein Syſtem. Um ein Syſtem auszumachen, muß die Reihenfolge der Dinge geſchloſſen ſein durch ein Princip, woraus ſie folgt, und durch ein letztes Glied, das ſie vollendet.

Dieſes letzte Glied in der Ordnung der Naturzwecke, dieſer Endzweck der Welt iſt dargethan: es iſt der Menſch als zweckſetzendes Weſen, der moraliſche Menſch, der ſeine Freiheit zum Zwecke ſeines Handelns macht, es iſt die menſchliche Freiheit als Selbſtzweck. Zweckbeſtimmung iſt Werthbeſtimmung. Wenn die Welt einen Zweck hat, ſo muß ſie auch einen Werth haben. Jede Werthbeſtimmung iſt ein Begriff, ein Urtheil. Wenn es in der Welt keine vernünftigen Weſen giebt, fähig den Werth der Dinge zu beurtheilen, ſo haben die Dinge keinen Werth, ſo hat die Welt keinen Zweck. Dieſes urtheilende Weſen iſt der Menſch, er *allein* unter allen Geſchöpfen der Natur. Darum iſt alle Zweckmäßigkeit der Natur durch das Daſein des Menſchen bedingt, darum gilt der Menſch als der Endzweck der Dinge.

Das Erſte iſt, daß wir Zwecke in der Welt erfahren und dieſe teleologiſchen Erfahrungsurtheile verknüpfen; das Zweite iſt, daß wir die Reihe durch ein letztes Glied ſchließen; das Dritte iſt, daß wir ſie durch eine oberſte Urſache begründen. Wir wollen den erſten Begriff der natürlichen (empiriſchen) Zwecke „phyſiſche Teleologie", den zweiten Begriff der moraliſchen Zwecke „moraliſche Teleologie", den letzten Begriff einer oberſten Urſache der nach Zwecken geordneten Welt „Theologie" nennen. So bleibt uns als letzte Aufgabe noch übrig die Beſtimmung der Theologie auf Grund der Teleologie.

Die Teleologie unterſcheidet ſich als phyſiſche und moraliſche. In beiden Richtungen kann der Weg zur Theologie ge-

Digitized by Google

ſucht werden. Beſtimmen wir den Begriff der oberſten Endurſache der Welt nach Maßgabe der phyſiſchen Zweckmäßigkeit, ſo entſteht die „Phyſikotheologie"; beſtimmen wir dieſen Begriff nach Maßgabe der moraliſchen Zweckmäßigkeit, ſo entſteht die „Moral- oder Ethikotheologie".

Unterſuchen wir zuerſt, ob die Phyſikotheologie ihre Aufgabe löſt, ob es nämlich möglich iſt, wenn man von der phyſiſchen Teleologie ausgeht, zur Theologie d. h. zum Begriffe Gottes zu kommen? Es ſeien uns in der Erfahrung zweckmäßige Naturerſcheinungen gegeben, Naturproducte, die wir nicht anders denn als Naturzwecke beurtheilen können. Es iſt erlaubt, von der Wirkung auf eine ihr proportionale Urſache zu ſchließen, von zweckmäßigen Naturerſcheinungen auf zweckthätige und darum intelligente Naturkräfte, auf verſtändige Urweſen: das ſind göttliche in der Natur wirkſame Kräfte, aber nicht Gott; das ſind mit gewiſſen Vollkommenheiten ausgerüſtete Naturen, aber nicht ein abſolut vollkommenes Weſen. Viele Vollkommenheiten ſind nicht alle Vollkommenheit; gewiſſe göttliche oder vielmehr dämoniſche Naturkräfte ſind nicht Gott in ſeiner Einheit. Die phyſiſche Teleologie kommt nicht einmal zur Einheit, geſchweige zur Vollkommenheit und Weisheit des göttlichen Weſens. Und wenn die Einheit der Welturſache mit Spinoza in pantheiſtiſcher Weiſe gedacht wird, ſo wird auf dieſem Wege die Intelligenz und Weisheit derſelben eingebüßt. So kommt die phyſiſche Teleologie, wenn ſie ſich ſtreng an die Richtſchnur hält, die ihre Ausgangspunkte bezeichnen, zur Dämonologie, aber nicht zur Theologie. Es giebt keine Phyſikotheologie. Was man ſo nennt, iſt mißverſtandene phyſiſche Teleologie; der Begriff der Naturzwecke kann den Begriff Gottes propädeutiſch vorbereiten, aber nicht philoſophiſch begründen. Es bleibt alſo zur Beſtimmung

Digitized by Google

der oberſten Welturſache, zur Begründung des teleologiſchen Weltſyſtems nur die Moraltheologie übrig *).

Man kann die oberſte Welturſache nicht beſtimmen ohne Einſicht in den letzten Weltzweck. Kein Naturzweck iſt unbedingt, keiner iſt der letzte. Schon aus dieſem Grunde iſt die phyſiſche Teleologie unvermögend zur Begründung der Theologie. Erſt müſſen wir die Kette der Naturzwecke ganz überſehen und die natürliche Zweckmäßigkeit völlig durchſchauen, bevor ſich etwas ausmachen läßt über die oberſte Welturſache.

Nur der Menſch kann als Endzweck der Welt gelten: nicht der menſchliche Weltgenuß, auch nicht die menſchliche Weltbetrachtung, ſondern der menſchliche Wille, nicht der ſinnliche, ſelbſtſüchtige, ſondern der freie, moraliſche Wille. „Es iſt nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch ſinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Anſehung deſſen der Werth ſeines Daſeins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, ſondern der Werth, welchen er allein ſich ſelbſt geben kann und welcher in dem beſteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, ſondern in der Freiheit ſeines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille iſt dasjenige, wodurch ſein Daſein allein einen abſoluten Werth und in Beziehung auf welches das Daſein der Welt einen Endzweck haben kann.“ Alſo iſt der Endzweck der Welt der Menſch unter (nicht nach) moraliſchen Geſetzen, d. i. der Menſch, der nicht nach dem Zwange des Sittengeſetzes handelt, ſondern das ſelbſtgegebene Geſetz mit Freiheit und bloß um des Geſetzes willen ausführt. Der moraliſche Menſch kann nicht anders als das höchſte Gut zu ſeinem Endzweck machen, d. i. die Würdigkeit glückſelig zu ſein, die Glückſeligkeit als Folge der

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 85. — Bd. VII. S. 318—325.

Digitized by Google

Tugend. Er muß alſo die Natur denken in Beziehung zur Sittlichkeit, d. h. als zweckmäßig für die moraliſche Freiheit, als Bedingung zur Verwirklichung des höchſten Gutes; alſo muß er die Welt denken als bedingt durch eine Urſache, welche die Natur zweckmäßig für die moraliſche Freiheit eingerichtet, dieſe zum Endziele der Welt und die ſittlich vollkommene Menſchheit zur Abſicht der Schöpfung gemacht hat: er muß die oberſte Welturſache als einen moraliſchen Welturheber vorſtellen, der in allen Punkten dem Begriffe Gottes gleichkommt. Zu dieſem Begriff Gottes führt uns die moraliſche Teleologie. Es giebt keinen anderen Beweis für das Daſein Gottes als das moraliſche Argument, keine andere Theologie als die, welche auf ethiſchen Begriffen beruht. Das iſt nicht theologiſche Ethik, ſondern Ethikotheologie. Der moraliſche Beweis gilt nicht für die Erkenntniß, ſondern bloß für das Handeln; er iſt nicht zur Sittlichkeit, ſondern durch dieſelbe nothwendig. Nicht die Ueberzeugung vom Daſein Gottes macht die Sittlichkeit, ſondern die Sittlichkeit macht dieſe Ueberzeugung.

So führt uns hier die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft auf den Punkt zurück, wo die Kritik der reinen Vernunft ſtand, als ſie auf den einzig möglichen Ausweg hinblickte, den die rationale Theologie übrig behielt, nachdem ihre theoretiſchen Grundlagen alle zerſtört waren. Sie führt uns genau auf den Punkt, welchen die Kritik der praktiſchen Vernunft einnahm, als ſie den Begriff des höchſten Guts feſtgeſtellt und die Antinomie deſſelben aufgelöſt hatte*).

2. Moraltheologie und Religion.

Der Begriff der moraliſchen Zweckmäßigkeit der Welt giebt

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 86 u. 87. — Bd. VII. S. 325 u. 26. S. 333 Anmerkg.

Digitized by Google

für das Daſein Gottes den einzig möglichen und haltbaren Beweisgrund. Aus dem Begriffe Gottes folgt nie das Daſein Gottes; eben ſo wenig aus dem Begriffe der Welt oder der exiſtirenden Dinge, eben ſo wenig aus dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit. Dieſer letzte, phyſikotheologiſche Beweis, um den ſich beſonders Reimarus verdient gemacht hat, vermiſcht ſich in der Ausführung unwillkürlich mit dem moraliſchen Argument und gewinnt dadurch die überzeugende Beweiskraft, die ſeinen eigenen Mitteln fehlt; von ſich aus hat er kein Recht, von einem Endzwecke der Welt zu reden, alſo auch kein Recht, ſich auf die Weisheit Gottes zu berufen, denn es giebt keine Weisheit ohne Endzweck und keinen Begriff Gottes ohne Weisheit. Eine ſolche Vermiſchung heterogener Vorſtellungen mag hingehen, wenn es bloß um eine gemüthliche Beweisführung zu thun iſt. Handelt es ſich aber um kritiſche Einſicht, ſo muß jede Verwirrung ſorgfältig vermieden und der moraliſche Beweis von dem phyſikotheologiſchen genau abgeſondert werden.

Der moraliſche Beweis gründet ſich auf den Begriff des moraliſchen Weltzwecks, alſo auf ein teleologiſches d. h. reflectirendes Urtheil. Er hat mithin nur ſubjective Geltung. Nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens können wir die Welt nicht anders beurtheilen, als daß ſie bedingt iſt durch einen ſittlichen Endzweck und darum geſchaffen iſt durch göttliche Weisheit.

Der moraliſche Beweis iſt vollkommen überzeugend, aber nicht in theoretiſcher Weiſe, denn es giebt keinen Grad des theoretiſchen Fürwahrhaltens, der uns das Daſein Gottes begreiflich oder annehmbar machen könnte. Gott iſt kein Object der Erfahrung, er iſt keinem Objecte der Erfahrung vergleichbar: darum iſt ſein Daſein weder durch einen logiſchen Vernunftſchluß

Digitized by Google

noch durch Analogie zu beweisen. Das Dasein Gottes ist nicht bedingt, darum darf es auch nicht in bedingter Weise gelten: es giebt von dem Dasein Gottes weder einen Wahrscheinlichkeitsbeweis noch einen hypothetischen Vernunftschluß.

Die Vorstellung des sittlichen Endzwecks gründet sich auf das Vermögen der Freiheit. Die Freiheit ist Thatsache in uns; unter allen Ideen ist die Freiheit die einzige, deren Existenz feststeht. Von hier aus empfängt der moralische Beweis seine Realität. Freiheit ist praktisches Vermögen: die darauf gegründete Ueberzeugung ist praktische Gewißheit. Praktische Gewißheit ist Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfniß, Vernunftglaube. So begründet die Moraltheologie nicht eine Gotteserkenntniß, sondern Gottesglauben. Die Gesetze der Freiheit, die sittlichen Pflichten, die moralischen Endzwecke des Menschen erscheinen jetzt als göttliche Gebote: sie werden als solche geglaubt; dieser moralische Glaube ist Religion. So begründet der Begriff der moralischen Zwecke die Theologie nicht als Wissenschaft, sondern als Religion; der moralische Beweis vom Dasein Gottes, der Tendenz nach so alt als die menschliche Vernunft selbst, giebt zugleich der Theologie die nothwendige und wohlthuende Einschränkung: Theologie ist nicht als Wissenschaft, sondern nur als Religion möglich *).

Theologie als Wissenschaft ist Theosophie; Theologie auf Grund der in der Natur sich offenbarenden Zweckmäßigkeit ist Dämonologie: jene übersteigt die menschliche Vernunft, diese vermenschlicht das Wesen Gottes; dort entstehen überschwengliche und vernunftverwirrende, hier anthropomorphistische Gottesbegriffe. Beide verderben und verunstalten die Religion: die Theosophie macht die Religion zur Magie, die Dämonologie macht

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 88. — Bd. VII. S. 338 flgd.

Digitized by Google

ſie zum Götzendienſt; auf theoſophiſcher Grundlage wird die Religion „Theurgie“ und lebt in dem Wahn, das göttliche Handeln begreifen und eben dadurch auch beeinfluſſen und gleichſam bedingen zu können; auf dämonologiſcher Grundlage wird ſie „Idololatrie“*).

Die Moraltheologie iſt von beiden gleich weit entfernt, ſie macht das Weſen Gottes nicht erkennbar, ſondern bloß denkbar; ſie denkt es nicht nach ſittlichen und natürlich-menſchlichen Analogien, ſondern rein moraliſch; ſie führt zum moraliſchen Glauben und dadurch in den Brennpunkt der ächten, in der menſchlichen Vernunft ſelbſt begründeten Religion. So kehren wir hier am Schluſſe der teleologiſchen Urtheilskraft zu dem Punkte zurück, wo die kantiſche Philoſophie den Uebergang gemacht hatte von der Sittenlehre zur Glaubenslehre, von der Kritik der praktiſchen Vernunft zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Wir haben die Höhe der kritiſchen Philoſophie und damit den freiſten und letzten Umblick gewonnen über alle Gebiete der menſchlichen von dem Lichte der Kritik durchdrungenen und erhellten Vernunft, über die Lage und den Zuſammenhang dieſer Vernunftgebiete. Wir haben das kantiſche Lehrgebäude in ſeiner Grundlegung entſtehen, in ſeinem ſyſtematiſchen Ausbau ſich ordnen und vollenden ſehen bis zu der abgeſchloſſenen Geſtalt, in welcher es jetzt als ein Ganzes in allen ſeinen Theilen einleuchtet. Die innere Ordnung dieſer Theile und die geſchichtliche Folge der Unterſuchungen entſprachen einander faſt durchgängig, und wir haben dieſe Uebereinſtimmung in dem Gange unſerer Darſtellung ſo viel als möglich beobachtet und feſtgehalten.

Die Aufgabe dieſes Werks war die Entwicklung und ge-

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 89. — Bd. VII. S. 345 flgd.

Digitized by Google

ſchichtliche Nachbildung der kantiſchen Lehre, die um ihrer Wichtigkeit und Tragweite willen eine ſo genaue Auseinanderſetzung und darum einen ſo großen Umfang nöthig machte. Dieſe Aufgabe iſt, ſo weit wir es vermochten, gelöſt. Die Beurtheilung der kantiſchen Lehre fällt mit ihrer geſchichtlichen Fortbildung zuſammen und gehört nicht mehr in dieſes Werk. Die Löſung des kantiſchen Problems enthält eine Reihe neuer Probleme, welche die Richtungen der nachkantiſchen Philoſophie bezeichnen und unmittelbar deren Ausgangspunkte werden. Dieſe Richtungen insgeſammt ſind noch in lebendiger Fortentwicklung begriffen, und man darf ſich durch den Reichthum, die Verſchiedenartigkeit und die Gegenſätze derſelben nicht täuſchen laſſen über ihren gemeinſchaftlichen Urſprung und ihre gemeinſchaftliche Abhängigkeit von Kant. Sie bilden im weiten Sinne des Worts die Schule Kant's, die einen ganz anderen Anblick gewährt als die Schulen der drei Hauptphiloſophen der neuern Zeit vor Kant, ich meine die Richtungen, die von Bacon, Descartes und Leibniz abſtammen. Von Bacon zu Locke und von dieſem zu Berkeley und Hume, von Descartes zu Spinoza, von Leibniz zu Wolf und den Entwicklungsformen der deutſchen Aufklärung geht der Weg in einer Richtung vorwärts; dieſe Wege convergiren in Kant, und von hier aus entwickeln ſich nach verſchiedenen und entgegengeſetzten Seiten eine Reihe divergirender Richtungen. Die erſte große und entſcheidende Fortbildung geſchieht durch die Wiſſenſchaftslehre. Der Uebergang von Kant zu Fichte und die Entwicklung der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt bildet den Gegenſtand unſerer nächſten Aufgabe und den Inhalt des folgenden Bandes.

Digitized by Google

Digitized by Google

Druck von Fr. Frommann in Jena.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03031 9365

Digitized by Google

Digitized by Google